63e ANNÉE (7e Série) N° 22 28 MAI 1953

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Codirecteur

NOTES MARIALES

SOMMAIRE

I. R. Laurentin : *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce.* — II. *Etudes Mariales* (1951) : M.-J. Nicolas, H. Holstein, A. Muller, Dom Frenaud, H. Barré. — III. *Ephémérides mariologicæ* (fasc. 2-3 1952) ; « La Sainte Vierge et l'Eucharistie », P. Luis, Garcia Garcès, Alonso. — IV. *Médiation mariale :* Barré, Mura. — V. *L'Ecriture et la mariologie :* Calandra, Gallus, Coppens, Braun, Nicolas. — VI. *Mort ou immortalité de Marie.*

I. — Au début de ces notes mariales, nous ne pouvons mieux faire que de présenter l'ouvrage de M. l'abbé René Laurentin, **Marie, l'Eglise et le Sacerdoce** [1], thèse de doctorat ès-lettres, soutenue en Sorbonne le 7 juin 1952. Tout en se plaçant sur un terrain strictement historique, l'auteur entend faire « un effort objectif pour discerner les équivoques et les dangers d'un thème ambigu ». Ce thème ambigu n'est autre que le « sacerdoce marial ».

Au premier abord, le problème du sacerdoce marial semble des plus simples : comme tous les chrétiens, la Vierge est comprise dans ce « sacerdoce royal » dont parle S. Pierre (I Petr., II, 9). Le fait de ce sacerdoce ne devrait pas faire de difficulté ; mais il s'agit de savoir en quel sens entendre ce sacerdoce qui, de toute évidence, est tout autre que celui des surveillants (épiscopes) et anciens (presbytres) de la primitive Eglise. Cette question, en apparence si simple, est l'une des plus complexes, des plus confuses qui soit dans la théologie catholique. Elle est faite d'un double paradoxe : d'une part, certains auteurs tiennent en suspicion l'existence même d'un sacerdoce marial ; d'autre part, les partisans du sacerdoce marial cherchent invinciblement à le calquer sur celui de la hiérarchie visible. Le dessein de M. Laurentin n'est pas de dirimer le conflit, mais d'en étudier les éléments au fur et à mesure de leur développement historique.

Le développement de la théologie mariale se présente ici en quatre étapes : l'époque patristique avec ses prolongements jusqu'aux X - XIe siècles ; l'époque médiévale, avec ses prolongements jusqu'au XVIe siècle ; les XVII-XVIIIe siècles ; et les XIXe-XXe siècles. Dans quelle mesure ce développement est-il authentique ou parasitaire par rapport à l'ensemble du dogme révélé ? L'auteur entend ne porter présentement aucun jugement de valeur sur ce point ; nous aurons probablement son sentiment dans une partie ultérieure, *Etude théologique*, déjà annoncée.

Le bilan de la première partie est pauvre. L'attribution d'un vocabulaire sacerdotal à la Sainte Vierge est tardive, les thèmes théologiques répondant à cette attribution sont peu évolués ; l'idée d'oblation mariale — Marie présentant son Fils au Temple ou l'accompagnant au Calvaire — est inexistante et ne postule pas encore l'attribution de concepts sacerdotaux à la Vierge. Peut-être existe-t-il, en certaines homélies d'ordre poétique, non les prémices de l'idée du sacerdoce marial, mais une propension à conférer à Marie des titres sacerdotaux, fait dont la signification exacte nous échappe. Si le thème du sacerdoce marial reste indifférencié et quasi inexistant dans l'homilétique et l'hymnologie du VIIe au IXe siècle, c'est que son développement est neutralisé par une tendance contraire.

La deuxième période, de la réforme grégorienne à la fin du XVIe siècle (1050-1600), se ressent d'influences dyonisiennes et aboutit à des perspectives ontologiques. Un développement très réel s'affirme ici : les homélistes grecs, artistes, rattachent leurs pensées à la suprématie universelle de la beauté de Marie et laissent dans le vague la question gênante du sacerdoce ; sous l'influence du pseudo-Denys scolasticisé, les auteurs latins du Moyen Age sont passés de l'universelle suprématie de la beauté à l'universelle contenance ontologique de la grâce : toutes les grâces sont en Marie ; le sacerdoce, qui est une grâce, est en elle. S. Albert le Grand est l'initiateur de cet aspect du problème marial ; mais les considérations doctrinales des rapports de Marie avec l'Eucharistie, le sacrifice et le sacerdoce jouent ici un rôle secondaire ; l'idée du sacerdoce marial s'explique beaucoup plus en raison d'une mentalité que du dogme, et elle pose le problème sous un angle dangereux, en référence avec le sacrement de l'ordre. On veut retrouver en Marie l'éminence du sacerdoce sacramentel, juridique, rituel, de ces pouvoirs, de ce caractère que précisément elle n'a pas. La solution consiste donc, dans une large mesure, à créer une équivoque. C'est une idée « en porte à faux » qui obligera les théologiens du XVIIe siècle à reprendre le problème sous un angle nouveau.

Les XVIIe et XVIIIe siècles sont une période décisive pour l'idée du sacerdoce marial : cette idée a pénétré tous les domaines : théologie, exégèse, prédication, spiritualité, art et liturgie ainsi que tous

[1] René Laurentin, *Marie, L'Eglise et le Sacerdoce.* — In-8 de 688 p. Paris, 1952, Nouvelles Editions latines, 1, rue Palatine (VIe).

les milieux : religieux, prêtres, laïcs. A cette pénétration de l'idée du sacerdoce marial ont concouru deux courants distincts : le courant théologique, issu de Chirino de Salazar [2], qui rassemble en une synthèse neuve et rattache à des principes simples ce qui avait été dit avant lui sur le sacerdoce marial ; le courant spirituel, issu de Bérulle, qui est un mouvement vital et aura son plein épanouissement dans l'Ecole française. Toutefois, en contemplant la Vierge sous un jour sacerdotal, tout en chantant chaque année le « *dux est Virgo sacerdos* » de St-Sulpice, ce dernier courant reste discret : « Le chant à la Vierge-Prêtre revient chaque année comme une imperceptible étincelle. Un jour la flamme s'allumera. Et le danger sera d'autant plus grand que la longue et tranquille possession de cette formule rassurait sur sa teneur, et que nulle élaboration théologique ne préparait à affronter le difficile problème qu'on avait préféré oublier » (p. 385).

Le problème est précisément celui du sacerdoce de Marie. Se tenant toujours sur un terrain historique, l'auteur montre que c'est seulement à partir de Scheeben (1865) que la mariologie commence à s'affirmer comme théologie digne de ce nom. Toutefois, malgré le léger progrès marqué au cinquantenaire de la définition de l'Immaculée Conception (1904), ce n'est qu'en 1925 que commencera l'effort d'une mariologie « scientifique ». De 1904 à 1913 la courbe du sacerdoce marial continue de monter ; mais des interventions répétées du Saint-Office (1913, 1916, 1927) anéantissent presque complètement le mouvement passionné qui voulait promouvoir la doctrine et le culte de la Vierge-Prêtre. Depuis, c'est un mouvement de reflux, incertain et plein de remous et de contre-courants.

On pressent néanmoins où vont les sympathies de l'auteur au point de vue doctrinal. Certains théologiens ne veulent retenir du sacerdoce qu'une notion univoque, impliquant essentiellement virilité et d'où Marie est exclue. Mais, ajoute-t-on,

cette notion simple laisse de côté un aspect important du sacerdoce, anciennement et solidement attesté par l'Écriture et la tradition : ce sacerdoce de l'ensemble des chrétiens, ce sacerdoce de l'Eglise, épouse du Christ, qui implique des valeurs de réceptivité et de féminité strictement complémentaires du sacerdoce hiérarchique. Les théologiens catholiques ne peuvent nier une donnée si ferme. Mais ils oscillent entre deux solutions.

La première est de réduire à une oiseuse métaphore le sacerdoce du second type, d'en faire une dénomination extrinsèque. A la limite, Dom J. Froger parlera du « *prétendu* » sacerdoce des fidèles, et, selon D. Palmieri, ceux-ci sont dits prêtres « en tant qu'ils appartiennent à un royaume gouverné par des prêtres ». Ce qu'il y a de séduisant dans ces thèses, c'est qu'elles refont l'unité entre langage théologique et langage populaire, suppriment toutes sortes de complications et de risques d'équivoque. Leur inconvénient, c'est de rompre avec une tradition des plus fermes et de s'en tirer par un paradoxe. Selon les principes de Palmieri, les sujets de Louis XIV pourraient être appelés rois en tant que soumis à un roi. Bref, cette simplification et la simplification protestante (le sacerdoce des laïques équivalant à celui des ministres sacrés) nous semblent s'opposer comme les contrastes du même genre.

L'autre peut se résumer dans la thèse du Catéchisme du Concile de Trente : « Il y a un double sacerdoce... » (l'un intérieur, l'autre, extérieur, qu'il faut distinguer l'un de l'autre). Elle s'oriente vers une conception organique du sacerdoce chrétien constitué par deux aspects complémentaires : l'un perpétue l'initiative du Christ-chef et le don divin qu'il fait de sa personne à l'Eglise ; l'autre accueille d'en bas, vit et rayonne ce don. L'un pose le sacrifice en son existence objective et l'autre s'associe au sacrifice ainsi constitué. Pas de sacrifice rédempteur sans le Christ, pas de messe sans prêtre validement ordonné. Mais Marie participe réellement au sacrifice du Calvaire et les fidèles au sacrifice eucharistique [3].

[2] Ferdinand Chirino de Salazar, jésuite et théologien marial de premier plan, est aujourd'hui un inconnu. Né à Cuenca, en 1577, il entra dans la Compagnie de Jésus le 3 mai 1592, enseigna l'Ecriture Sainte à Murcie, à Alcala, puis à Madrid, où il exerça une influence considérable à la cour de Philippe IV. Il mourut le 4 octobre 1646. Il a abordé la question mariale en trois ouvrages : *Pro Immaculata conceptione*, le commentaire *In Proverbiis* (1618) ; le commentaire *In Canticum* (1642). Hurter, III, 1057, mentionne un commentaire *In Ecclesiasten* (Paris, 1652) ; mais M. Laurentin doute de l'exactitude du renseignement.

Notre auteur accorde également une importance considérable à l'ouvrage d'Hippolyte Marracci, le *Sacerdotium mysticum marianum*, dont le manuscrit est aujourd'hui disparu. Rien d'étonnant que Mgr Vansteenberghe n'en parle pas dans le D.T.C., dans l'article consacré à Marracci, IX, 1932-1933.

[3] Il est difficile de tirer une indication précise du texte du *Catéchisme du Concile de Trente* : « Comme les saintes Lettres distinguent deux sacerdoces, l'un intérieur, l'autre extérieur, il est nécessaire de les caractériser tous deux, afin que les pasteurs puissent expliquer de quel sacerdoce il est ici question.

« Ainsi, lorsqu'on dit des fidèles purifiés par l'eau du baptême qu'ils sont prêtres, c'est du sacerdoce intérieur que l'on veut parler. Dans le même ordre d'idées, *tous les justes sont prêtres* qui ont l'Esprit de Dieu en eux et qui sont devenus, par un bienfait de la grâce, *membres du Souverain Prêtre*, qui est Notre-Seigneur Jésus-Christ. En effet, *ils immolent* à Dieu, sur l'autel de leur cœur, des *hosties spirituelles*, toutes les fois que, éclairés par la foi et enflammés par la charité, ils font des œuvres bonnes et honnêtes, qu'ils rapportent à la gloire de Dieu.

« C'est pourquoi nous lisons dans l'*Apocalypse* : *Jésus-Christ nous a lavés de nos péchés dans son sang et il nous a faits royaume et prêtres pour Dieu son Père* (I, 5-6). C'est aussi ce qui fait dire au Prince des Apôtres : *Vous êtes posés sur lui comme des pierres vivantes pour former un édifice spirituel et un sacerdoce saint, afin d'offrir à Dieu des sacrifices spirituels qui lui soient agréables par Jésus-Christ* (I Petr., II, 5). C'est encore pour cette raison que l'Apôtre nous exhorte *à offrir à Dieu nos corps comme une hostie vivante, sainte et agréable* et à lui *rendre un culte spirituel* (Rom., XII, 1-2). Enfin, longtemps auparavant, David avait dit : *Le sacrifice que Dieu demande est une âme brisée ; vous ne dédaignerez pas, ô mon Dieu, un cœur contrit et humilié* (Ps. L, 18). Tout cela, évidemment, regarde le sacerdoce *intérieur*.

« Quant au sacerdoce *extérieur*, il n'appartient point à tous les fidèles, mais seulement à certains hommes qui ont reçu l'imposition des mains d'une manière légitime ; qui ont été ordonnés et consacrés à Dieu avec les cérémonies solennelles de la Sainte Eglise et qui, par le fait, se trouvent dévoués à un ministère sacré et d'une nature toute particulière.

« Cette distinction des *deux sacerdoces* peut déjà se remarquer dans l'*ancienne Loi*. David, comme nous venons de le montrer, a parlé du sacerdoce intérieur. D'autre part, personne n'ignore combien le Seigneur fit d'ordonnances relatives au sacerdoce extérieur par le ministère de Moïse et d'Aaron. Il y a plus : il attache au service du Temple la tribu de Lévi toute entière, et il défendit par une Loi d'admettre à ces fonctions sacrées aucun homme d'une autre tribu. Ainsi, le roi Ozias, ayant usurpé le ministère sacerdotal, fut frappé de la lèpre par le Seigneur en punition de sa témérité et de son sacrilège. Et comme nous découvrons dans la *Loi évangélique* cette même distinction d'un double sacerdoce, il importe d'avertir les fidèles qu'il s'agit ici du sacerdoce extérieur conféré seulement à certains hommes. Lui seul, en effet, appartient au sacrement de l'ordre. » (Paris, II, c. VII, § 44-48).

Le problème se pose donc ainsi : ou bien la doctrine catholique se précisera dans le sens d'une quasi-univocité de la notion du sacerdoce, et le sacerdoce de Marie se trouvera absolument éliminé ; ou bien elle reconnaîtra une diversité de valeurs analogiques dans le sacerdoce chrétien et le sacerdoce de Marie y trouvera sa place, dans la mesure où la féminité est conciliable avec certains aspects ou formes du sacerdoce (p. 646-647).

On nous assure que le mouvement ecclésiologique qui a renouvelé, par retour aux sources, bien des problèmes, tend à résoudre la question dans le sens de la seconde orientation.

Ici nous ne sommes plus sur le terrain strictement historique. Il s'agit de la doctrine et des directives pontificales. Le terme *Virgo sacerdos*, dit-on, aurait eu l'approbation de Pie IX, de Léon XIII, de Pie X ; notre auteur n'a pas de peine à montrer que le mot « approbation » sollicite étrangement les textes. Quant aux décrets du Saint-Office, ce sont les suivants :

13 janvier 1913 : « Après mûr examen, les Eminentissimes Cardinaux inquisiteurs généraux décrètent que l'image de la Bienheureuse Vierge Marie revêtue d'ornements sacerdotaux est à réprouver » (décret publié sous Benoît XV le 8 avril 1916).

Sous Pie XI, le cardinal Merry del Val, parlant au nom du Saint-Office, écrit à l'évêque d'Adria :

Il a été signalé à la suprême congrégation du Saint-Office un article sur *La vraie dévotion à la Vierge-Prêtre...* A ce sujet, cette même Sacrée Congrégation a ordonné que Son Excellence veuille appeler sur ledit article l'attention de la direction du périodique, et l'avertir que *la dévotion dont il s'agit*, conformément au décret du Saint-Office du 8 avril 1916, *n'est pas approuvée et ne peut être propagée.*

L'article visé avait été publié dans la revue *Palestra*. Dans la même revue était publiée le 22 décembre 1916 une lettre du P. Hugon, O. P. (dont la plaquette sur *La Vierge-Prêtre* venait d'être retirée du commerce) :

Le Saint-Office veut qu'il ne soit plus question de la dévotion à la Vierge-Prêtre. Les explications données dans votre revue semblent bien suffisantes et vous n'avez plus à revenir sur cet article... C'est répondre aux intentions du Saint-Office que de laisser dormir entièrement cette question que les âmes peu éclairées pouvaient ne pas comprendre exactement.

Dans une audience accordée au Supérieur du Séminaire français (4 octobre 1938) Pie XI donne les conseils suivants relatifs à la dévotion mariale du clergé :

Marie est la Mère du Premier Prêtre, la Mère du Christ. Sans doute, elle n'a pas été prêtre elle-même et la *Virgo-Sacerdos* est à prendre dans un sens très métaphorique. Mais nous ne réfléchissons pas assez à la manière dont Marie regarde le prêtre : ce sont des regards d'envie qu'elle porte sur lui : le prêtre a des pouvoirs quelle n'a jamais eus.

« Ce document, ajoute M. Laurentin, reflète bien le double aspect de l'attitude constante du Saint-Siège devant la formule ambiguë : la mise en garde s'affirme par des expressions énergiques et presque paradoxales. Malgré cette réserve très nette, le pape — pas plus que le Saint-Office — ne « condamne » en elle-même la formule. Il lui reconnaît un sens « très métaphorique » acceptable : celui qu'elle a dans l'hymne de Saint-Sulpice, laquelle n'a jamais été l'objet d'aucune intervention du Saint-Siège » [4].

Nous pouvons déjà pressentir en quel sens se dirigera la thèse dogmatique prévue pour le tome II. Ce sens sera-t-il dans l'identification de Marie à l'Eglise *dans le sacerdoce de communion?* Le *regale sacerdotium* appartient aux simples fidèles, non individuellement, mais à titre essentiellement collectif. Le sacerdoce de Marie serait dans la ligne du *regale sacerdotium* ; « mais elle ne le possède pas comme les autres individus. Elle fut le premier membre du Christ lors de l'Incarnation. Elle était alors tout le Corps mystique ; elle a gardé, depuis, une valeur universelle. Ainsi possède-t-elle à titre personnel comme Mère du Christ-Dieu ce sacerdoce universel que les autres chrétiens possèdent selon un mode collectif » (p. 668).

Quoi qu'il en soit de cette conclusion, dont le sens exact sera très certainement précisé dans le second tome attendu, on doit dès aujourd'hui féliciter M. l'abbé Laurentin de deux réussites au-dessus de toutes louanges : tout d'abord d'avoir pu faire accepter en Sorbonne une thèse spécifiquement mariale ; ensuite de l'avoir présentée avec un luxe de références et une documentation vraiment exhaustive. Travail qui fait le plus grand honneur à la science ecclésiastique.

II. — La conclusion de M. Laurentin nous conduit naturellement aux *Etudes mariales* de 1951 parues avec un retard considérable, consacrées précisément à **Marie et l'Eglise** [5]. Cinq rapports, pré-

Le P. Dabin, à qui nous empruntons cette traduction, expose que ce sacerdoce interne « n'est pas conçu uniquement comme métaphorique : il soutient en effet un rapport *mystique* avec le corps du Christ Prêtre Souverain, un rapport *liturgique* avec les rites de chrismation, un rapport *sacramentel* avec le baptême, avec la confirmation et avec le caractère. » (*Le Sacerdoce royal des fidèles*, p 361).

Nous avons tenu à mettre sous les yeux de nos lecteurs le texte complet du *Catéchisme* relativement au double sacerdoce. On constatera que ce texte ne dit pas tout ce que M. Laurentin (et certains de nos abonnés qui nous ont communiqué une interprétation puisée certainement chez cet auteur) lui fait dire : « un sacerdoce complément de l'autre. »

[4] Voici cependant un document qui a sans doute échappé à l'attention de M. Laurentin. Rectification, insérée par ordre supérieur, dans l'*Ami du Clergé*, 1928, p. 49 (couvertures). « *L'Ami du Clergé* a publié dans son nº du 13 octobre 1927, p. 250 de la couverture, à propos de l'opuscule du P. Ignace-Marie, *La Vierge sacerdotale*, une brève recension où il est dit que le titre de Vierge-Prêtre appliqué à la T. S. Vierge a reçu l'approbation des Souverains Pontifes. Nous sommes priés de déclarer que cette formule ne répond pas à la vérité, le Saint-Office ayant au contraire expressément défendu d'attribuer ce titre à la Bienh. Vierge. »

La question du « sacerdoce marial » de la Vierge a fait l'objet d'un exposé très bref du R. P. Dominique Bertetto, S.D.B., dans les *Ephemerides mariologicæ* (1952, p 401-407). Cet auteur admet le sacerdoce marial, qui présente, affirme-t-il, les quatre éléments essentiels requis au véritable sacerdoce : *homo, vocatus a Deo, consecratus, mediator*. Il conclut néanmoins : « Parce que le nom de « prêtre », nom générique, en raison d'une manière de parler courante, est attribué de préférence à une espèce déterminée, c'est-à-dire au Christ et aux prêtres issus du sacrement de l'Ordre, le magistère de l'Eglise a interdit que ce nom soit donné à la Vierge : le titre de « Vierge-Prêtre » ne doit donc pas être employé, de crainte que le sacerdoce de la Bienh. Vierge Marie soit compris d'une façon univoque avec le sacerdoce visible et hiérarchique.

[5] *Marie et l'Eglise*. I. — *Bulletin de la Société française d'études mariales*. Congrès de Sept-Fons, 1951. — In-8 de 160 p., 1000 fr. Paris, Lethielleux, 1952. — La

sentés aux Journées mariales de Sept-Fons (10, 11, 12 septembre 1951), constituent ce premier dossier, qui sera, nous assure-t-on, complété par une étude scripturaire et des enquêtes sur l'Ecole française du XVII^e^ siècle et la pensée protestante contemporaine.

1° Le R. P. Marie-Joseph NICOLAS, O. P., dans l'Introduction, cherche à découvrir le fondement d'une analogie véritable entre Marie et l'Eglise et esquisse le parallélisme des principaux attributs qui leur sont respectivement conférés.

L'Eglise est présentée par S. Paul comme l'épouse du Christ ; nous la concevons comme douée d'une vie propre, d'une réalité spirituelle distincte de celle de chacun d'entre nous ; elle nous apparaît comme la dépositaire des pouvoirs du Christ. Recevant tout de Jésus-Christ, elle revêt le caractère de féminité qui convient à la passivité, à la réceptivité de l'être ; elle est l'Epouse.

En quel sens peut-on mettre la Sainte Vierge en parallèle avec l'Eglise ? Toute âme sainte pourrait être appelée « Epouse de Dieu ». Est-ce à ce titre que la Sainte Vierge serait le type de l'Eglise ? Oui, certes, mais à condition d'en bien saisir la plénitude :

La Vierge n'est pas une personne particulière, un membre ordinaire de l'Eglise qui participerait simplement, fût-ce d'une manière privilégiée, au rapport commun de tous avec le Christ. Elle est reliée au Verbe incarné par sa maternité divine, c'est-à-dire d'une manière qui lui est absolument propre et personnelle et qui comporte une antériorité de nature par rapport aux relations de grâce qui relient le reste de l'Eglise au Christ. Disons mieux : si l'Eglise est constituée dans son être surnaturel et du même coup dans sa personnalité par la grâce, Marie est constituée dans son être surnaturel par sa maternité divine. Toute la grâce qui est faite à son âme a pour raison d'être cet état de Mère de Dieu et ne lui est pas donnée par l'intermédiaire de l'Eglise, ni par une participation à celle-ci... La prédestination de Marie est différente de celle des autres bienheureux. Elle appartient, par sa Maternité divine, qui commande tout le reste en elle, à l'Ordre hypostatique, tandis que l'Eglise appartient à l'ordre de la grâce, ou plutôt elle est l'ordre de la grâce exprimé concrètement.

...L'Eglise est, comme Marie, toute dépendante du Verbe incarné. Mais il est clair qu'en Marie ce qui est antérieur et premier, ce qui définit son rapport avec le Christ, ce qui commande sa vie de connaissance et d'amour et lui donne pour objet la personne même du Verbe Incarné, c'est cet état de maternité divine qui lui est propre et qui, parce qu'essentiellement corrélatif à l'Incarnation du Verbe, à la constitution même du Verbe incarné, est antérieur et premier, absolument parlant dans l'ordre des décrets divins, à la constitution de l'Ordre de la Grâce, de l'Eglise.

Ce n'est donc pas en dépendance de l'Eglise qu'elle est essentiellement ce qu'elle est. Elle constitue, à elle seule, une sorte d'ordre à part. Tandis que chacun de nous vaut aux yeux de Dieu, dans le décret qui le prédestine, pour sa place et son rôle dans l'Eglise, Marie vaut tout simplement par son rapport au Christ. Elle est à part. A elle seule, elle peut entrer en comparaison avec l'ensemble de l'Eglise. Et c'est ce qui fonde la possibilité d'une analogie entre cette personne particulière et cette collectivité mystiquement une qu'est l'Eglise.

Ajoutons à cette considération fondamentale deux autres aspects du problème marial : La Vierge-Mère fut rachetée, certes ; mais elle fut délivrée du péché de nature tout autrement que le reste de l'humanité : elle a été préservée de le contracter. Antériorité de nature dans ce rachat de Marie par rapport au reste de l'humanité. Puis, la théologie nous permet de voir dans l'âme de Marie comme une récapitulation de toute la grâce répartie entre les autres élus : tout ce qui constitue essentiellement l'Eglise, tout ce qu'elle reçoit du Christ, existe d'abord et premièrement en Marie dans sa plénitude et sa pureté Et voici la conclusion de cette belle doctrine :

Le fondement de l'analogie entre la Vierge et l'Eglise consiste : *a*) Tout d'abord dans la possibilité de les considérer à part l'une de l'autre comme créatures surnaturelles ; *b*) ensuite en ceci que l'une et l'autre ont une ordination au Verbe, en tant qu'Incarné, qui les constitue dans leur être surnaturel et d'où l'on déduira leurs attributs et propriétés (p. 4).

Le parallélisme entre la Vierge et l'Eglise découle de ces principes, et l'auteur l'établit en considérant successivement les attributs principaux et les mystères de la Sainte Vierge, indiquant l'analogie qu'on peut leur trouver dans l'Eglise : la Maternité divine, le caractère sponsal de cette maternité, la sainteté de Marie, sa virginité, sa plénitude de grâce, son Assomption, sa royauté céleste. Peut-être le P. Nicolas force-t-il quelque peu le rapprochement en cherchant dans la maternité elle-même de Marie le type des fonctions sacramentelles ou doctrinales de l'Eglise. Le titre de « Mère » convient plus particulièrement à Marie et à l'Eglise.

En bref, « le rôle de Marie, permanent par rapport à l'Eglise, est d'être en personne et parfaitement son prototype et la première et souveraine réalisation de l'union de l'humanité au Verbe Incarné ; non pas simple image et modèle, mais principe intime d'une action qui ne peut tendre qu'à communiquer ce dont elle a la plénitude. Marie, type de l'Eglise, est, en réalité, pour l'Eglise, en laquelle s'épanouit le mystère qui a commencé en elle et qu'elle ne veut pas garder pour elle seule. C'est cela que Ste Thérèse de Lisieux a voulu exprimer, quand elle refusait de laisser dire qu'au ciel la gloire de Marie éclipserait la gloire des autres saints, alors qu'au contraire elle la ferait valoir... »[6] (p. 9).

2° Le R. P. HOLSTEIN, S. J., étudie *Marie et l'Eglise* chez les Pères anténicéens. En Occident, il s'attache surtout à S. Justin, S. Irénée et Tertullien. Chez ces auteurs, avec des nuances diverses, l'antithèse Eve-Marie fournit le rapprochement entre Marie et l'Eglise. Chez Justin, les deux scènes, de l'Eden et de l'Annonciation se correspondent ; de la première se dégage le rôle d'Eve dans le malheur du genre humain ; de la seconde, le rôle de Marie dans l'œuvre de notre salut. Irénée est plus explicite : « Sa théologie de la récapitulation permet de le caractériser comme le premier Père de l'Eglise qui ait reconnu et proclamé l'identité mystérieuse de Marie et de l'Eglise. Il y est amené par son interprétation biblique de la maternité de Marie obéissante, comme retour à l'état primitif d'Eve... Entre Marie et l'Eglise, il y a, de préfé-

maison Lethielleux prend désormais à sa charge l'édition du Bulletin et la vente des volumes antérieurs non encore **épuisés : 1947, *Sainteté de Marie*, 600 fr. ; 1948, 1949, 1950 ; *Assomption de Marie*, 600, 700 et 1000 fr.**

[6] L'auteur a écrit sur *La Vierge Marie d'après sainte Thérèse de Lisieux* un article qui reflète à la fois le charme et la profondeur de la piété de la jeune sainte. Nous en parlons plus loin.

rence, pour Irénée, une idée d'identité, directement apparentée à l'identité du Christ et de ses membres » (p. 17). Tertullien utilise le thème Eve-Marie (dans le *De carne Christi*) surtout dans une perspective ecclésiale. Marie sera la nouvelle Eve dans son acte d'obéissance à l'incarnation ; mais « Adam est la figure du Christ et le sommeil d'Adam représente la mort du Christ qui devait s'endormir sur la croix, en sorte qu'(Eve, tirée du côté d'Adam) figure l'Eglise, la véritable mère des vivants née de la blessure du côté de Jésus » (*De anima*, c. 43 ; *P. L.*, II, 723).

Un texte de Clément d'Alexandrie, un d'Origène constituent tout l'apport de l'Orient. Allusions discrètes à la maternité virginale et spirituelle de l'Eglise et à l' « *Ecce mater tua* » de l'évangile de S. Jean.

3° Le travail du P. Hölstein est en partie un résumé de la première partie de la thèse *Ecclesia Maria* publiée à Fribourg (1951), par M. l'abbé MULLER. Nous regrettons vivement de n'avoir pas eu communication de cette importante contribution à l'élément patristique du problème de Marie et l'Eglise. L'auteur donne ici un résumé sous le titre : *L'unité de l'Eglise et de la Sainte Vierge chez les Pères des IVe et Ve siècles.* Des textes intéressants sont relevés chez S. Grégoire de Nysse, Didyme d'Alexandrie, les *Acta Archelai* d'Hégémone [7], mais surtout avec une expresse identification de Marie et de l'Eglise, chez S. Jean Chrysostome, S. Epiphane et S. Cyrille d'Alexandrie. Ce dernier, dans un sermon contre Nestorius, n'hésite pas à dire : « Glorifions Marie, toujours vierge, c'est-à-dire la sainte Eglise, et son fils et époux immaculé » (Homil. IV sur la Vierge, *Théotokos*, *P. G.* LXXVII, 992). — Chez les Latins, après quelques indications cueillies chez S. Hilaire, S. Pacien, S. Jérôme, c'est surtout à S. Ambroise et S. Augustin qu'il convient de s'arrêter. Sous des formes différentes et avec des comparaisons de valeur inégale, Ambroise suppose à maintes reprises que l'Eglise et Marie sont la nouvelle Eve et pousse à fond cette identification, fondée sur l'identité du corps du Christ et de l'Eglise. C'est par là que Marie est dite « le type » de l'Eglise : « ouvrir le sein virginal de Marie, c'est ouvrir le sein de l'Eglise pour la génération du peuple de Dieu » (p. 33). S. Augustin a mieux formulé cette doctrine. Deux éléments importants ont été développé par lui : l'Eglise, épouse et corps du Christ : l'Eglise, nature humaine du Christ unie au Verbe. « Marie a été mère du Christ, parce qu'elle a engendré les membres du Christ. Vous êtes membres du Christ ; qui vous a engendrés ? Il entend la voix de votre cœur : c'est l'Eglise, notre Mère » (*Serm. Denis*, xxv, 8 ; éd. Morin, p. 162).

La conclusion dernière de l'auteur rejoint de bien près la pensée du R. P. Nicolas.

« Le privilège incomparable de Marie consiste en ce qu'elle a reçu la grâce universelle de l'Eglise, tandis que tous les autres individus ne la reçoivent qu'en partie... D'autre part, c'est donc l'Eglise toute entière qui a reçu la grâce d'être la mère du Christ total, chef et corps, mais cette grâce suprême n'a été réalisée que dans l'individu Marie, ce qui fait que l'Eglise est parfaite en Marie et, sans celle-ci, elle serait imparfaite » (p. 37).

[7] Sur ces *Acta*, voir *D.T.C.*, VI, 2113-2116.

4° Dom Georges FRÉNAUD, O. S B., étudie *Marie et l'Eglise d'après les Liturgies latines du VIIe au XIe siècles.* C'est la liturgie mozarabe qui, de beaucoup, l'emporte sur les autres pour la richesse et l'ancienneté de ses prières : certains textes plus expressifs montrent que l'œuvre principale de l'Eglise n'est que le développement de l'Incarnation réalisée en Marie ; un texte en particulier du *Liber Sacramentorum* rapproche Marie et l'Eglise en tant qu'épouses du Christ ; enfin Marie est rapprochée de l'Eglise dans son rôle de maternité spirituelle et de médiation à l'égard des fidèles. La vie de l'Eglise poursuivant l'acte de l'Incarnation, telle est encore l'idée générale simplement suggérée par les liturgies gallicane et ambrosienne. Bien que la liturgie romaine apporte un dossier plus considérable, l'auteur avoue que « la liturgie romaine antérieure au XIIe siècle ne fournit au problème particulier des rapports de Marie et l'Eglise qu'une contribution doctrinale très réduite » (p. 58). Néanmoins un examen attentif des textes relevés permet de conclure que notre mariologie et notre ecclésiologie sont bien dans la ligne de cette tradition liturgique, mais qu'elles la dépassent.

5° L'étude la plus longue du recueil est celle du R. P. H. BARRÉ, spiritain, *Marie et l'Eglise, Du Vénérable Bède à Saint Albert le Grand.* Le R. P. interroge les auteurs depuis la fin de l'âge patristique en Occident jusqu'au début du XIIIe siècle. Le thème typologique de Marie par rapport à l'Eglise se transmet fidèlement jusqu'au XIIe siècle où « le thème des rapports entre Marie et l'Eglise s'est considérablement élargi en se modifiant, pour englober en somme tout l'ensemble de la théologie mariale et faire une place plus grande au rôle de la Vierge » (p. 62). Les témoignages sont groupés sous trois chefs : Marie, type de l'Eglise ; place et rôle de Marie dans l'Eglise ; principes d'interprétation scripturaire.

Marie est le type de l'Eglise en tant qu'épouse, en tant que mère, en tant que vierge. Les trois termes *sponsa*, *mater*, *virgo* concrétisent aux yeux du Moyen Age les trois aspects fondamentaux de la préfiguration du mystère de l'Eglise. Ces aspects n'expriment pas cependant tous les liens unissant Marie et l'Eglise. Il faut encore marquer la place et le rôle que le Moyen Age reconnaît à la Sainte Vierge dans l'Eglise. Peu de textes explicites ; ils suffisent néanmoins à montrer que Marie est considérée par nos théologiens comme occupant dans l'Eglise une place suréminente ; elle en est la *portio præcipua*. Par là, elle se situe entre le Christ et l'Eglise, proche de l'un et de l'autre, *inter Christum et Ecclesiam* ; et, en tant que telle, elle a un rôle à jouer dans la formation même de l'Eglise, pendant sa vie terrestre et plus encore du haut du ciel, *Christum conjungit Ecclesiæ*. Tout cet exposé permet à l'auteur de montrer comment, au Moyen Age, l'on a été amené à dire de l'Eglise ce que l'Ecriture affirme de la Vierge et, réciproquement, à donner une interprétation mariale des textes concernant l'Eglise.

Le R. P. Barré termine en faisant le bilan de son enquête ; d'une part,

nous avons pu assister au splendide développement des idées amorcées par l'âge patristique et rencontrer plus d'un point de vue qui nous est aujourd'hui moins familier. L'ensemble même fait apparaître les amples dimen-

sions de la question examinée, comme sa connexion profonde avec les divers aspects du mystère de Marie et du mystère de l'Eglise...

(Cependant) l'exposé qui précède ne doit pas nous impressionner au point de nous donner le change. En réalité, il est fait de pièces et de morceaux, empruntés de-ci de-là à des auteurs très divers. Beaucoup, attentifs pourtant au mystère de l'Eglise et dévots à la Vierge, ne nous ont pratiquement rien apporté, et seul le beau sermon de Godefroy de St Victor sur la Nativité de Marie peut être considéré comme un exposé d'ensemble. Bien souvent ce sont les mêmes témoins qu'il a fallu citer : Ambroise Autpert, Paschase Radbert, Rupert de Deutz, Isaac de Stella, Serlon de Savigny, Godefroy de St Victor sont parmi les plus marquants. Pour les affirmations importantes, comme l'idée de « préfiguration », il n'a été possible d'apporter que fort peu de textes explicites ; deux fois seulement l'expression *Mater Ecclesiæ* a été rencontrée, et certaines idées ne sont représentées que par l'unique Godefroy de St Victor.

Néanmoins l'enquête si consciencieusement menée par le R. P. Barré donne des résultats positifs. Si l'idée que Marie est le prototype de l'Eglise ne constitue pas le thème central de la mariologie médiévale, si l'étude des rapports entre Marie et l'Eglise n'est pas encore, à cette époque, une préoccupation majeure, il apparaît cependant que, dans le développement de la théologie mariale, le Moyen Age a bien joué son rôle et nous a préparés, de suggestive facon, à notre tâche d'aujourd'hui.

Le recueil se clôt par une « bibliographie critique » sur Marie et l'Eglise, dressée par les soins de M. l'abbé Laurentin. Cette bibliographie se borne très strictement à ce qui concerne le rapport de Marie et de l'Eglise, à l'exclusion de tout ce qui concernerait séparément soit Marie, soit l'Eglise. Elle se limite à la période 1890-1952, et omet les ouvrages de piété et ce qui concerne Apoc., XII. Sur ce dernier point, le R. P. Braun fournira le nécessaire dans un prochain Bulletin.

III. — L'excellente revue espagnole *Ephemerides mariologicæ* a consacré une grande partie des fascicules 2-3 de 1952 aux rapports de la Sainte Vierge et de l'Eucharistie. Trois études intéressantes.

1° La première, du R. P. Luis Pablo, *Cuestiones eucaristico-marianas en el N. T.*, s'efforce de retrouver les points de contact et les relations entre l'Eucharistie et la Vierge Marie dans les sources néotestamentaires. Les noces de Cana, la promesse de l'Eucharistie (où l'auteur suppose Marie présente) laissent entendre que Marie donnait son consentement au futur miracle de l'Eucharistie. Toujours en supposant la présence de Marie, l'auteur admet que la Cène eut l'acquiescement de la Vierge. Enfin, s'appuyant sur Act., II, 42-46, il envisage pour Marie, alors qu'elle demeurait sur terre pour guider et affermir l'Eglise naissante, la communion fréquente à la « fraction du pain ».

2° De son côté, dans une troisième étude, très fouillée, le R. P. Garcia Garcès, parmi les innombrables strophes de l'hymnographie médiévale, relève celles qui permettant cette double conclusion : d'un part, nous sommes au suprême degré débiteurs envers Marie qui, à plus d'un titre, nous a préparé la sainte Eucharistie ; d'autre part, il existe entre la Bienheureuse Vierge et l'Eucharistie, sacrifice et sacrement, d'intimes et nombreuses relations.

3° Mais c'est la seconde étude (en latin) du R. P. Joachim Alonso, *De B. M. Virginis actuali mediatione in Eucharistia*, qui retiendra davantage notre attention. Un abonné nous l'avait signalée, demandant d'en exposer le sens aux lecteurs de l'*Ami*.

L'auteur nous avertit tout d'abord qu'à la distinction entre rédemption objective et rédemption subjective, il préfère substituer le concept de médiation considérée dans sa *constitution* même et dans son *actuation*. Et pour bien comprendre la médiation de Marie, sans y apporter minimisation ou exagération, il convient d'abord d'étudier la médiation du Christ. La médiation du Christ, considérée ontologiquement est constituée par l'union des deux natures dans l'être unique personnel du Verbe. Son unité formelle, comme son unité ontologique, n'est déterminée par aucune autre raison que l'unité qui dérive de la personne même du Verbe. Considérée dans sa constitution même, la médiation du Christ ne relève donc formellement d'aucune des deux natures prise séparément. Considérée dans son actuation, cette médiation ne saurait pareillement acquérir une double raison formelle : l'unité ontologique ne doit pas être brisée, car « les propriétés des deux natures étant sauves, elles sont réunies en une seule personne » (S. Léon, D.-B., 143). De cette vérité, S. Thomas a donné une excellente explication en rappelant la formule des Pères : « l'humanité, organe de la divinité ». Cette médiation s'exerce d'une manière parfaite dans le sacerdoce sacrificiel du Christ : l'oblation méritoire une fois accomplie à la Croix, ce sacerdoce continue sans cesse à être l'instrument produisant la sanctification dans les âmes.

Comment devons-nous concevoir la médiation mariale dans sa constitution même ? Est-ce parce que Marie est Mère de Dieu ou Mère de l'homme-Dieu ? Pour donner à cette question une solution adéquate, l'auteur estime que la maternité divine implique en Marie une qualité surnaturelle lui conférant une élévation intrinsèque, afin d'avoir dans le temps le même Fils engendré par le Père dans l'éternité. C'est qu'en effet la maternité divine est pour ainsi dire une explication nouvelle reliant entre eux les deux mystères fondamentaux du christianisme, Trinité et Incarnation. C'est la Trinité des personnes qui rend possible l'incarnation de l'une des trois, et la maternité divine de Marie n'est réelle que parce qu'elle se fonde sur la Trinité:

C'est une raison trinitaire qui fonde la maternité divine, d'une manière différente cependant de la procession du Verbe. Le Verbe ne s'incarne en fait que parce qu'il assume à lui cette nature humaine que la Mère a conçue. Et de même que la nature humaine du Christ est élevée à la vie intime trinitaire dans le Verbe, d'une manière hypostatique et substantielle, et cela passivement et par grâce ; ainsi la Bienh. Vierge Marie est élevée à la vie intratrinitaire et par un mode *réductivement* hypostatique et, elle aussi, passivement et par la grâce du Christ. La nature humaine du Christ est *enhypostasiée* dans le Verbe, parce que son assomption (par le Verbe) fut hypostatico-substantielle ; il n'en est pas de même pour la Vierge qui, elle, possède son hypostase. Mais cela n'empêche point qu'elle reçoive une véritable élévation en laquelle, afin que le Verbe lui soit donné comme Fils en tant que tel, elle doive être élevée jusqu'au Père, afin de participer à lui, en tant que tel. Cette participation au Père, de toute évidence, n'est pas une identité avec le Père, ce qui ferait de la

Vierge une quatrième personne dans la Trinité ; c'est une participation réalisée dans le temps et pour une œuvre *ad extra*, d'une manière toute gratuite et passive. Dans cet ordre participé, aucune difficulté de concevoir que Marie, ayant reçu du Père la relation de maternité, devienne cause active à l'égard du Fils ; et comme cette activité est dans l'ordre participé et relative à la créature, elle ne confère rien au Fils comme tel dans sa nature divine, mais seulement dans sa nature humaine. ...L'humanité du Christ n'a qu'un rôle passif à l'égard du Verbe ; elle ne reçoit rien en recevant cette participation dans l'ordre hypostatique, mais relativement au Saint-Esprit, elle revêt une certaine activité, parce que dans l'ordre participé de la grâce, *ad extra* et instrumentalement, elle communique aux fidèles le Saint-Esprit lui-même ; et la raison de cette communication instrumentale n'est autre que la participation même qu'elle a reçue de son assomption à la personne du Verbe. Pareillement, la Bienh. Vierge Marie, relativement au Fils, possède une certaine activité parce qu'elle participe à la relation du Père au Fils ; et, parce qu'une nouvelle participation de relation lui vient du Fils, on saisit pourquoi elle possède une influence vraiment active sur le Saint-Esprit dans l'ordre participé et *ad extra*.

Nous ne voudrions pas prendre à notre charge cette position théologique pleine d'obscurités et d'embûches : mais, selon l'auteur, elle constitue un point de départ excellent pour expliquer la maternité spirituelle de Marie et sa médiation. Médiation, Maternité spirituelle, Corédemption, Intercession ne font qu'exprimer diverses formalités de la même réalité : actuations diverses de la maternité divine. Dès le premier instant de l'Immaculée Conception, toute l'activité humaine de Marie est ordonnée, dans l'ordre corporel, à la conception virginale, dans l'ordre spirituel, à l'acceptation libre et consciente de la maternité divine. En raison de cette ordination intrinsèque à la maternité divine, la médiation mariale prend une valeur capitale et « de même que dans le Christ la grâce créée habituelle, par l'union au Verbe, est intrinsèquement changée en grâce capitale ; ainsi, la grâce de la Vierge Marie, grâce de Mère de Dieu, acquiert une ordination capitale et sociale... » (p. 180).

Les conséquences de cette conception sont multiples : la médiation du Christ reste unique, car celle de Marie n'est qu'une participation à cette médiation. Il faut en dire autant de la grâce capitale : en Marie, elle n'est qu'une participation de celle du Christ. Le mérite de Marie, dans l'exercice de sa maternité spirituelle à l'égard des hommes, est un mérite *de condigno*, mais dépendant du mérite du Christ. De même la corédemption est une participation de la rédemption offerte par le Christ. Tous, y compris la Vierge, doivent s'approprier le mérite de la rédemption ; mais, en Marie, l'appropriation n'est pas uniquement personnelle ; elle est une cause universelle de salut ; chez les fidèles, une cause particulière et personnelle.

Appliquant ces diverses notions à l'activité corédemptrice de Marie, l'auteur, reprenant les formules de S. Thomas (III^a, q. 48), montre comment la Vierge a opéré notre salut *per modum meriti, satisfactionis, redemptionis, sacrificii, efficientiæ*. *Mérite :* en vertu de la grâce de l'Immaculée Conception, Marie était déjà constituée Mère de Dieu *in corde* et son élévation intrinsèque à une grâce si différente de la nôtre lui permettait de mériter *de condigno* la maternité divine *in ventre* et la maternité spirituelle à l'égard des hommes [8]. — *Satisfaction :* satisfaction *ex condigno*, comme le mérite, mais, comme le mérite aussi, en dépendance de la satisfaction et du mérite du Christ. — *Rédemption :* non pas seulement que la Vierge ait offert ses souffrances *ad melius* ou *ad convenientiam* redemptionis ; mais elle s'est approprié les mérités rédempteurs du Christ afin de participer avec lui comme cause de notre rachat. — *Sacrifice :* union au sacrifice du Christ en raison de sa maternité divine : elle est la Mère et du Christ et des membres du corps mystique ; de plus, elle participe au sacerdoce du Christ s'immolant en sacrifice ; cette participation

consiste radicalement dans la maternité divine elle-même, consacrant d'une manière ontologique et substantielle la Vierge au culte divin... L'oblation sacerdotale exercée par la Vierge Marie dans l'acte suprême de la Croix ne doit pas être conçue comme une députation ministérielle, permettant d'offrir la victime au nom de la communauté ; cette conception non seulement ne serait d'aucun apport, mais serait une injure à la dignité sacerdotale de Marie. Ce n'est pas comme Ministre de la communauté qu'elle offre son sacrifice — ceci est réservé au Christ principalement, aux prêtres ministériellement — mais elle l'offre comme Mère du Christ total ; elle n'est point ici ministre-vicaire de l'Eglise, mais Mère de l'Eglise.

Efficience. — En quelques mots, la Vierge Marie s'approprie, d'une manière singulière et personnelle, en raison de sa maternité divine, la causalité instrumentale universelle du Christ, relativement à la grâce, mais cela en dépendance de la volonté et de la motion du Christ lui-même.

Finalement le P. Alonso en arrive à l'actuation de la médiation mariale dans l'Eucharistie (p. 194-204). L'Eucharistie est ici considérée tout d'abord comme sacrement ; ensuite comme sacrifice.

Comme sacrement du corps et du sang du Sauveur, le fondement de la médiation mariale est la maternité elle-même ; en dehors de cette médiation primordiale, l'auteur en découvre trois qu'il appelle « mystico-sacramentelles ». Médiation dans l'*institution* même du sacrement : c'est pour Marie principalement que Jésus institua l'Eucharistie ; elle en fut aussi la cause morale, en exhortant son Fils à réaliser son dessein ; elle en était, par sa science des conséquences de l'Incarnation, une sorte de cause instrumentale, puisqu'elle savait d'avance que l'Eucharistie continuerait ici-bas le mystère du Verbe incarné. Médiation dans l'*actuel renouvellement ministériel* de l'Eucharistie. La Vierge, ayant exercé jadis son influence sur la grâce d'union, qui n'est autre que l'union hyposta-

[8] Cette question du mérite de la Sainte Vierge a fait l'objet d'une mise au point théologique par le P. Lustrissimi, des Servites, dans *Marianum*, 1952, p. 211-232, *La natura del merito di Maria SS. nella maternità divina*. Voici les principales conclusions de l'auteur : *a*) La Vierge n'a pas mérité la Maternité divine dans l'ordre intentionnel ; *b*) La Vierge a mérité *de condigno* la sainteté requise comme disposition convenable à la divine maternité ; *c*) La Vierge n'a pas mérité *de condigno* la maternité divine ; *d*) La Vierge ne pouvait mériter *de condigno* la maternité divine ; *e*) La Vierge n'a pas mérité la maternité divine d'un mérite *de congruo* proprement dit, mais seulement d'un mérite *de congruo* improprement dit. Cette mise au point très sérieuse fait la part de vérité qui se trouve dans les nombreuses opinions recensées et discutées. Nous l'avions signalée d'un mot, 1952, p. 770.

tique elle-même, ne peut pas ne pas exercer une influence virtuelle instrumentale dans la consécration des prêtres qui, par cette consécration même, participent à la grâce d'union. Médiation dans la *communion*. L'union, mystique et sacramentelle de l'âme du communiant avec le Christ, est une sorte de participation au mystère de l'Incarnation. La Vierge Marie ne peut pas ne pas exercer ici son influence maternelle : comme Mère de Dieu et comme Mère spirituelle des hommes, elle participe instrumentalement et sous la dépendance du Christ à la communication des grâces du sacrement.

Comme sacrifice, l'Eucharistie renouvelle le sacrifice du Calvaire, et ce que Marie a fait au pied de la Croix, elle le renouvelle à l'autel, comme Mère du Christ total. Elle s'offre avec son Fils et ne fait qu'une victime avec lui ; elle renouvelle l'offrande faite jadis à la Croix et offre d'une manière active, avec son Fils, Chef du Corps mystique, tous les membres de ce corps, dont elle-même est la Mère.

Telles sont, en résumé, les idées proposées par le R. P. Alonso. Sa conception fondamentale de la grâce de la maternité divine est certainement attrayante pour le théologien ; elle constitue la base d'une synthèse dont la beauté est séduisante. Mais cette base est-elle à l'abri de toute critique ? Cette participation à la vie trinitaire en un ordre tellement transcendant nous empêche de comprendre comment une créature — fût-ce la plus parfaite de toutes — pourrait y accéder. Il est bon, néanmoins, que de telles conceptions puissent librement s'exprimer, elles sont une condition de progrès théologique et la théologie mariale est encore si loin d'avoir réalisé tous ses perfectionnements !

IV. — L'étude du P. Alonso nous oblige à revenir sur une explication de la médiation mariale, que nous n'avions signalée qu'en quelques mots (1952, p. 770). — 1° Il s'agit de l'article du R. P. Barré, *Le consentement à l'Incarnation rédemptrice : la Vierge seule ou le Christ d'abord?* (*Marianum*, 1952, p. 233-266). — Pour cet auteur « il n'est nullement exclu que la volonté humaine du Christ ait elle-même donné son consentement à l'union hypostatique dans l'instant précis où celle-ci est réalisée ». Ainsi, le *Fiat* de la Vierge à l'Annonciation ne serait plus le seul à intervenir ; le *Fiat* du Christ prend toute sa valeur : les deux *Fiat* s'accordent par le dedans et s'unissent organiquement. L'association de Marie au mystère de la Rédemption y trouve un nouveau point d'appui. Sans être infidèle à la doctrine de S. Thomas, le P. Barré estime que la nature humaine du Christ, ornée de la plénitude de la grâce, a été assumée et ne pouvait être assumée que *mediante gratia* ou, plus précisément, *ipsius Christi consensu mediante*.

Le consentement de Marie à l'Incarnation est une donnée imprescriptible de la révélation : consentement à la maternité divine, il est par là consentement à l'Incarnation rédemptrice, et ce consentement de Marie *répond* au consentement de son Fils ; il s'y subordonne ; il s'y incorpore ; ajoutons même que ce consentement de Marie est dû à l'influence d'une grâce que le Fils communique à sa Mère :

Toute la grâce que (Marie) reçoit au moment de l'Incarnation lui vient de celui qui prend chair d'elle et inhabite en son sein... Elle est un rayonnement de sa présence et une participation à sa plénitude, une anticipation merveilleuse de ce qui ne se réalisera pour l'Eglise qu'en suite de la glorification de Pâques [9]. Il ne suffirait pas de dire que le mouvement même de l'Esprit-Saint qui la rend mère, et Mère de Dieu, infuse en elle cette grâce qui lui donne un cœur de Mère de Dieu et lui fait prononcer un *Fiat* tout maternel ; il faudrait ajouter que cette effusion surabondante de l'Esprit-Saint, Dieu le Père la dispense effectivement par l'intermédiaire de son Christ (Tit., III, 5, 6). Dès l'instant où le Verbe Incarné prend Marie pour sa Mère il l'assume vraiment à soi et la fait totalement sienne : « Il la fait être Mère de Dieu » (p. 260).

Cette dépendance de Marie par rapport à Jésus dans le *Fiat* qui prépare notre Rédemption, ouvre une perspective intéressante sur une explication très acceptable de la Corédemption mariale : « Jésus reste seul, puisque tout vient de lui ; Marie ne lui ajoute rien, puisqu'elle en reçoit tout ; mais ce qu'elle fait n'est inutile et superflu ni pour elle, ni pour nous. Elle est Corédemptrice, et à elle aussi, en son rang, nous devons notre salut :

Dans l'œuvre de notre réconciliation, elle nous représente auprès du Christ et, avec lui, auprès du Père des miséricordes... C'est le Père qui pardonne, lui qui fait grâce et nous réconcilie avec lui (II Cor., v, 18, 19), après nous avoir donné le réconciliateur. Vis-à-vis du Rédempteur (l'activité de Marie) est, par contre, une véritable coopération, participation active et communion à son activité proprement rédemptrice et non simple acceptation de ce qu'il aurait fait pour nous sans nous ; elle vise l'acquisition des grâces et pas seulement leur application... C'est pourquoi on peut maintenir que son mérite est « un mérite d'opération rédemptrice », sans porter par là préjudice au rôle primordial et imprescriptible de l'Unique Médiateur... S'ensuit-il que ce mérite, comme celui du Christ, soit un mérite *de condigno ?* Nous hésiterions à le croire, car si la grâce propre de la Mère de Dieu est bien « ordonnée » à en faire la personnification de l'Eglise, Epouse du Christ, elle va directement... à lui donner de nous représenter *auprès de son divin Fils* et non auprès du Père (p. 265).

Ne semble-t-il pas que cet exposé peut renforcer la thèse du P. Alonso, en la dégageant de ce qu'elle semble avoir d'excessif ?

2° Un aspect de la médiation de Marie, bien proche de celui qu'a retenu le R. P. Barré, est exposé brièvement par le R. P. Ernest Mura (*Ephemerides mariologicæ*, 1952, p. 351-358). Cette médiation ne saurait se réduire à une simple intercession. La Vierge, nous dit Pie X, est l'intermédiaire « par lequel le Christ exerce sur le Corps mystique sa force opérante et sa vertu, *vim et virtutem suam exerit* » (Encycl. *Ad diem illum*). Or cet influx du Christ est agissant, actif, et il passe par Marie. Il faut donc autre chose qu'une simple intercession pour expliquer la coopération mariale. Toutefois, la

[9] Cette affirmaion répond à l'enseignement commun des théologiens : « C'est en suite de sa glorification que le Christ « est fait esprit vivifiant » (I Cor., xv, 45) ; il monte aux cieux « afin de tout remplir de sa plénitude (Eph., IV, 10), et tant qu'il n'est pas ressuscité, l'Esprit ne nous est pas donné (Jo., VII, 39)... C'est pourquoi la théologie affirme qu'il n'exerce son influence de chef, et ne nous fait effectivement participer à sa plénitude de grâce, qu'après son Ascension à la droite du Père et par mission du Saint-Esprit » (p. 257). — Voir dans l'*Ami*, la recension du livre de Dürwell, *La Résurrection de Jésus-Christ, mystère de salut*, 1950, p. 465.

prière elle-même peut être un moyen d'action sanctificateur. S. Thomas, distinguant la raison spéculative et la raison pratique, accorde à cette dernière un pouvoir de causalité. Mais, ajoute-t-il,

> la causalité peut revêtir deux aspects : elle peut être parfaite, le résultat étant nécessairement produit, comme il arrive quand les effets sont totalement au pouvoir de la cause, elle peut être imparfaite et seulement dispositive quand la cause ne tient pas totalement l'effet sous son emprise (IIª-IIªᵉ, q. 83, a. 1).

C'est à cette causalité imparfaite que se rattache la causalité de la prière. Causalité néanmoins opérante, ainsi qu'en témoignent les sacrements qui ont gardé la forme déprécative, extrême-onction, ordre, autrefois pénitence. « Comment la prière de Marie, tout comme celle de Jésus lui-même, n'aurait-elle pas d'une façon supérieure cette vertu opérante. Suppliante, elle l'est ; mais d'une supplication que l'on a appelée toute puissante : *Omnipotentia supplex.* »

Est-ce assez dire pour expliquer complètement et sous tous ses aspects la médiation mariale ? En ce qui concerne la participation de Marie à notre rédemption, il semble bien que le rôle de la Vierge Mère dépasse l'influence, si efficace soit-elle, de l'intercession [10].

V. — L'Ecriture est le point de départ de toute étude mariale sérieuse. Nous devons indiquer plusieurs essais intéressants.

1° Tout d'abord **l'interprétation mariale du protévangile** est encore âprement discutée. On voudra bien se reporter à l'*Ami* 1947, p. 54-58 ; 1950, 97-100, pour se remémorer les controverses passées. La controverse a repris récemment à l'occasion de la publication d'une étude du P. Grégoire Calandra, O. F. M., *Nova Protevangelii Mariologica Interpretatio* (*Antonianum*, 1951, p. 342-366). Pour cet auteur, au sens littéral propre et historique, la femme du Protévangile est Eve, et exclusivement Eve ; la postérité (*semen*) de la femme, c'est le Christ qui a remporté sur le démon une victoire complète ; la postérité de la femme, c'est encore la Bienh. Vierge Marie, laquelle, en vue des mérites futurs du Christ, par une grâce singulière et un privilège divin, a remporté sur le serpent-démon la même victoire, brisant elle-même, et puissamment, la tête du serpent ; la postérité de la femme, c'est aussi tout le genre humain régénéré et racheté par le Christ ; vivant dans le Christ et avec le Christ, il a remporté la même victoire, indirecte toutefois, médiate, relative et imparfaite sur la cause du péché originel. Ce qui a écrasé [1] le talon de la postérité de la femme, c'est la passion et la mort du Christ, la passion et la mort de Marie, la perte des damnés.

2° On ne sera pas étonné que le R. P. Tiburce Gallus, S. J. (dont on sait le sentiment, voir *Ami*, 1950, p. 98-99), ait présenté une critique en bonne et due forme de cette position (*Ephemerides Mariologicæ*, 1952, p. 425-437). Il estime certaine, après l'Instruction de la Commission Biblique du 13 mai 1950, l'interprétation mariale de la « femme » du Protévangile [2]. Une locution peut avoir, dit-il, un double sens littéral : un sens littéral matériellement appliqué à l'objet désigné dans le texte : un sens littéral formellement transféré à un autre sujet, figuré par l'objet matériellement désigné. Il est évident que la sentence portée contre Eve et Adam, matériellement et formellement les atteint tous deux. Mais la malédiction dont est frappé le serpent atteint, dans un sens formel transféré le démon lui-même figuré par le serpent. Il en est de même pour le mot « femme » au verset 15 ; il ne peut que désigner Marie, selon un sens littéral formellement transféré à la Mère du Sauveur. G. donne de son explication un exemple tiré de l'Evangile :

> Aux Juifs objectant à Jésus : « Quel signe nous montres-tu pour agir ainsi ? » Jésus répond et leur dit : « Détruisez ce temple et, en trois jours, je le relèverai » (Jo., ii, 18-19). Cette réponse du Christ est sans aucun doute possible une locution transférée avec une double sens, matériel et formel. Le premier sens désigne le temple construit de pierres, et c'est de cette façon que le comprennent les Juifs : « On a mis quarante-six ans pour bâtir ce temple et toi, en trois jours, tu le relèveras ? » (℣. 20). Le second sens désigne le très saint corps de Jésus : « Mais lui parlait du temple de son corps » (℣. 21).

On voit par là de quelle façon l'exégète jésuite entend résoudre la très réelle difficulté du sens littéral, que nous avons signalée aux lecteurs en 1950 [3].

3° L'Ancien Testament fournit d'autres éléments à la mariologie. La prophétie de la *'Almah* est un

[10] Le P. Mura est d'ailleurs complètement d'accord dans son ouvrage *L'Humanité vivifiante du Christ* (*Ami*, 1952, p. 519) : « Associée (à Jésus) dans l'œuvre de notre salut, la bienh. Vierge lui demeure indissolublement *unie dans la transmission de cette vie de la grâce que Jésus nous infuse à présent par le canal de son Humanité Sainte*... Marie, unie au Christ dans les mystères de sa vie rédemptrice, lui reste, par une volonté certaine de Dieu, *associée dans la transmission de la grâce de ces mystères, dans la communication de la vie divine* » (p. 205-206). On pourrait multiplier les citations dans les ch. x, xi et xii.

[1] Dans le texte hébreu, c'est le même verbe qui est traduit par la Vulgate successivement par *conteret* et *insidiaberis*. Dans le texte grec : Αὐτός του τηρήσει κεφαλὴν, καὶ οὐ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν.

[2] Voir cette Instruction dans l'*Ami*, 1951, p. 307-311. Vraisemblablement, le P. G. s'arrête à ces paragraphes : « Dans l'exposition *exégétique*, le professeur n'oubliera jamais que c'est à *l'Eglise* que Dieu a livré non seulement la garde des Saintes Ecritures, mais aussi le soin de les interpréter... C'est pourquoi « il regardera comme un devoir sacré de ne jamais s'éloigner même d'un point de la doctrine commune et de la tradition de l'Eglise... » Il exposera clairement et scientifiquement le sens *littéral* du texte... Mais, dans la détermination du sens littéral des textes, il ne procédera point comme font aujourd'hui, hélas ! beaucoup d'exégètes qui ne tiennent compte que des mots et du contexte voisin. Mais il aura devant les yeux les anciennes règles que le Souverain Pontife Pie XII, glorieusement régnant, a rappelées de nouveau dans l'Encyclique *Divino afflante Spiritu*, à savoir que l'exégète recherche attentivement ce que la Sainte Ecriture enseigne en d'autres passages semblables, quelle explication les Saints Pères et la tradition catholique donnent de ce texte, ce qu'exige « l'analogie de la foi », quelle est enfin, si le cas le comporte, la décision de l'Eglise sur l'interprétation de ce texte.

[3] Au volume *Interpretatio mariologica Protevangelii* (Gen., iii, 15) *tempore postpatristico usque ad concilium tridentinum*, indiqué par l'*Ami*, 1950 p. 97, le P. Gallus annonce une suite : *Interpretatio mariologica Protevangelii tempore posttridentino usque ad definitionem dogmaticam Immaculatæ Conceptionis*. Dans *Marianum*, 1951 (p. 256-291), le P. G. Bertelli a déjà donné la suite de cette suite : *L'interpretazione mariologica del Protevangelo* (Gen., iii, 15) *negli esegeti e teologi dopo la Bolla « Ineffabilis Deus » di Pio IX* (1854-1948). — Voir aussi, en faveur de l'interprétation mariale du Protévangile une note du R. P. M. Peinador, C.M.F. dans *Ephemerides mariologicæ*, 1952, p. 439-443. Nous ne faisons que signaler cette note, écrite en espagnol, *Todavia el Protevangelio ?*

de ces éléments et l'on sait à quelles objections s'est fréquemment heurté le sens littéral messianique. Récemment encore M. l'abbé Steinmann et la *Bible de Jérusalem* sont revenus à une exégèse typologique, en précisant, même qu'au sens littéral, le prophète vise le roi Ezéchias. Dans la *Revue des Sciences religieuses*, M. Dennefeld s'est ému à juste titre de cet abandon de l'interprétation traditionnelle [4]. Et voici qu'à son tour M. Coppens, professeur à l'Université de Louvain, utilisant tous les apports, même les plus récents, à la discussion du texte, croit pouvoir montrer le bien-fondé du sens messianique littéral, **La Prophétie de la 'Almah,** dans *Ephemerides theologicæ lovanienses* (1952, p. 648-678). Laissant de côté les points de controverse qui séparent les exégètes, nous nous contenterons en ces notes de théologie mariale de fournir aux lecteurs le sens général de la position du savant professeur. Après avoir relaté certaines considérations favorables au sens typologique,

> s'il faut en retenir quelque chose, écrit-il, c'est que le terme *'almah* désignait à l'occasion des jeunes filles appelées à ne pas se marier. Dès lors, nous aurions là un indice de plus en faveur de la conception virginale. Isaïe affirmerait ce prodige : « D'une *'almah,* d'une vierge consacrée au Seigneur, un fils naîtra. Cette naissance réalisera la présence de Dieu parmi le peuple élu. »
>
> Le terme qui désigne la mère et les traits qui la caractérisent nous invitent à voir en elle une personne hors ligne, qui doit sa position à la nature particulière de la maternité qui lui échoit. Tout s'explique si elle est appelée à devenir mère, non pas suivant la voie normale, mais à la suite d'une action directe de Dieu, qui lui conservera sa virginité. Que le prophète ne l'appelle pas *betulah* ne doit pas nous surprendre. Ce terme ne pouvait pas convenir en l'occurrence, puisqu'il exclut la maternité. *'Almah,* au contraire, sans l'inclure formellement, ne lui répugne pas. Au reste, le prophète pouvait se contenter d'écarter l'intervention d'un père humain, sans s'appesantir sur la manière suivant laquelle le prodige s'accomplirait. Cela suffisait à son dessein, qui était de faire connaître à Achaz son rejet. En lui proposant un signe qui condamnait le roi, le prophète amorçait en quelque sorte l'idée d'une conception et d'une naissance qui seront virginales. Non pas que le prophète entendît inculquer que l'enfant à naître serait étranger à la dynastie davidique, ou même qu'il y mettrait fin. Car, si Emmanuel n'a pas Achaz comme père, il surgira, rejeton mystérieux, du tronc de Jessé.
>
> Le portrait du fils confirme le cadre mystérieux, préternaturel, que les indices recueillis jusqu'ici tendent à établir. Le nom de l'enfant n'est pas de lui-même un élément de preuve fort convaincant. Il revient encore deux fois dans le livre d'Isaïe (VIII, 8 et 10)... Le prophète continue de songer à l'enfant Emmanuel. N'est-il pas naturel qu'il ne perde pas de vue la figure mystérieuse ? De plus, de cette façon seulement le texte nous achemine sans heurt de la première prédiction à la description du Sauveur dont le portrait est dessiné aux chapitres IX, 5-6 et XI, 1-5. Ici la plupart des auteurs s'accordent à reconnaître dans le monarque entrevu le roi idéal de l'avenir, en d'autres termes, le roi messianique. Dès lors, tout porte à croire que l'Emmanuel, à identifier avec ce roi, a été, lui aussi, dès le début, envisagé comme Messie (p. 657-658).

4° Nous avions promis (*Ami*, 1951, p. 563) de revenir sur le travail considérable entrepris par le R. P. Braun, **La Mère de Jésus dans l'œuvre de S. Jean** (*Revue thomiste*, 1950, p. 429-479 ; 1951, p. 5-68). Nous nous excusons de le faire si tardivement.

Les relations qui existent entre l'évangile de S. Luc et le IVe évangile permettent à ce dernier d'omettre le récit de la naissance temporelle de Jésus-Christ. Mais sa naissance virginale, sa divinité sont clairement attestée dès le prologue de l'évangile johannique : la virginité et la maternité divine de Marie y sont clairement affirmée.

La question abordée ensuite par le P. B. est celle des noces de Cana. Plusieurs difficultés peuvent ici être soulevées quant à la pensée de Jésus : *quid mihi et tibi, mulier? nondum venit hora mea.* En comparant ce passage aux textes parallèles de l'Ancien et du Nouveau Testament (Jud., XII, 2 ; II. Sam. XVI, 10 ; XIX, 23 ; I Reg., XVII, 18 ; II Reg., III, 13; Matth., VIII, 29 ; XXVII, 19 ; Marc, I, 24 ; Luc, IV, 34), B. conclut non pas à un refus absolu, mais à la raison qui pouvait faire hésiter Jésus devant la demande de sa mère : « Mon heure n'est pas encore venue ». Et cette heure, c'est l'heure de la passion. Pourquoi cependant Jésus acquiesce-t-il à la prière de Marie ? C'est que la conversion, très réelle d'ailleurs, de l'eau en vin signifiera symboliquement la substitution de la Loi Nouvelle à l'Ancienne Loi, et cette substitution sera effectivement réalisée à la Passion. *Nondum venit hora mea.*

Au Calvaire, si Marie se retrouve avec son Fils, c'est que nous assistons à l'accomplissement d'une prophétie concernant à la fois le Christ et sa Mère. Il s'agit, sans aucun doute possible, de la prophétie du Protévangile. Marie est « la femme » (Jésus sur la croix ne l'interpelle-t-il pas ainsi ?) annoncée à Adam et à Eve. Si, pour S. Luc, l'antithèse Eve-Marie est manifestée à l'Annonciation ; pour saint Jean, c'est au Calvaire. L'Annonciation marque le commencement de la maternité de Marie ; le Calvaire en réalise la consommation et la suprême perfection.

C'est au Calvaire que Jésus et Marie consomment leur sacrifice dans l'union la plus étroite de leurs cœurs ; et là, la maternité de Marie reçoit un accroissement soudain ; la mère de Jésus devient la mère du Disciple bien-aimé, qui représente tous les autres enfants de sa postérité (cf. Apoc., XII, 17). Cette transformation est opérée par la vertu même des paroles de Jésus : « Femme, voilà ton fils. Voilà ta mère ». C'est à ce moment que se réalise la prophétie de Siméon : un glaive de douleur transperce le cœur de Marie (cf. Luc, II, 35) ; que Jésus doit être tout entier aux choses de son Père (Id., II, 49) ; que sonne l'heure que le miracle de Cana voulait devancer (Jo., II, 4). Au pied de la croix, Marie est pleinement associée à l'œuvre rédemptrice : en entendant les paroles de son Fils, elle reçoit une nouvelle effusion de l'Esprit Saint qui fait de son cœur le cœur de la mère des hommes et la met en possession des pouvoirs requis par sa mission. Ces pouvoirs maternels comprennent au premier chef la puissance de son intercession, qu'on peut légitimement comparer à la prière de Jésus en faveur de ses disciples (Jo., XVII, 1-25). Le texte de S. Jean ajoute : *et ex illa hora accepit eam discipulus in sua* (XIX, 27). Comment compren-

[4] « Nous sommes stupéfaits de ce que des exégètes catholiques répètent cette plus inexacte des interprétations concernant Emmanuel, tandis que les plus récents exégètes protestants Procksch (1936) et Hertrich (1952) reviennent à l'explication traditionnelle » (*Rev. Sc. Rel.*, 1951, p. 66).

re cette **affirmation ? Tout dépend, nous dit l'au**-eur, du sens accordé à *accepit* et à *sua*. Accepit, λαβεν : peut signifier « recevoir » ou « accepter » ; n sua, εἰς τὰ ἴδια, peut signifier sa maison, sa fa-mille, ou même encore ses possessions, ses biens. Deux sens sont donc possibles : *a*) Jean reçut Marie chez lui, dans sa famille ; *b*) Jean reçut Marie comme un bien lui appartenant en propre. Quoi-qu'il en soit, *le disciple que Jésus aimait* personnifie es autres enfants de la Sainte Vierge. Il leur donne l'exemple de la vraie piété mariale. La présence de Marie chez lui semble indiquer que l'action mater-nelle de la Sainte Vierge à l'égard des hommes, es enfants, est en son fond un mystère de pré-ence (p. 59).

5° Il ne nous reste plus qu'à indiquer les grandes ignes de l'article du R. P. Nicolas, O. P., **La Vierge Marie d'après sainte Thérèse de Lisieux** Revue *thomiste*, 1952, p. 508-527). Ste Thérèse a, ur Marie, des idées très personnelles, parfois au-dacieuses ; elle

se contente d'appliquer spontanément à la Sainte Vierge sa notion, toute vécue, de la sainteté, de la vie avec Jésus et pour Jésus seul. Elle devine la Sainte Vierge à travers sa propre expérience intérieure. D'où es limites de sa doctrine mariale qu'il faudra se garder l'opposer et même de préférer à la grande théologie scientifiquement constituée, mais seulement à certaines endances de cette théologie et à de peu valables vulga-risations... D'où aussi la richesse de ses vues pour le héologien en quête de sources, qui peut donner à cer-aines vues très simples et d'apparence modeste des prolongements importants. La profondeur, la vérité de a doctrine spirituelle lui ont permis, croyons-nous, de voir très juste sur le sens profond de la Vierge Marie dans le plan divin et sur la vraie nature de la théologie mariale (p. 511).

A Ste Thérèse, la vie de la Sainte Vierge apparaît comme une vie toute ordinaire, semblable à celle de la plupart des femmes, mais une vie animée d'une foi pure, sans miracles, vie de petitesse me-née dans l'intimité de Jésus, vie dans l'épreuve ; toutes choses parfaitement imitables. Thérèse a vécu de cette vie ; elle assure avoir vu la Sainte Vierge, qu'elle n'a cessé d'invoquer, qu'elle aime, qu'elle cherche à imiter. Dans le poème écrit par elle : *Pourquoi je t'aime, ô Marie*, elle n'hésite pas à se représenter les sentiments et les vertus de Marie comme se communiquant à elle :

Tes vertus, ton amour ne sont-ils pas à moi ?
Aussi, lorsqu'en mon cœur descend la blanche Hostie,
Jésus, ton doux Agneau, croit reposer en toi !

C'est dans l'évangile de S. Luc que Ste Thérèse a puisé sa doctrine mariale. Les premiers chapitres de cet évangile lui ont fait connaître Marie dans sa personne concrète, réelle, vivante, et, pour Thérèse, Marie est un être vivant et aimé dont on ne peut connaître l'âme, l'individualité que par ce que l'Evangile raconte de sa vie sur terre. Le même Evangile continue à nous faire connaître la Sainte Vierge vivant dans les âmes, vivant dans l'Eglise. Mais un mot de la jeune sainte nous fait com-prendre sous quel aspect sa « théologie mariale » considère la vie de la Vierge dans l'Eglise : *Elle est plus mère que reine !* C'est en effet sous l'aspect maternel que lui est toujours apparue la Mère de Dieu ; et son amour, qui résume si parfai-tement sa dévotion mariale, est un amour d'en-fant pour sa mère. Cette dévotion est un aspect essentiel de la petite voie d'enfance : « Dieu, avant tout, est Père, et cela commande toute une attitude de dépendance, de confiance, d'humilité. Mais il y a aussi une mère pour l'âme » (p. 527).

VI. — Faut-il, en terminant ces notes, revenir sur la question de l'**immortalité de Marie** ? — De nos chers abonnés nous recevons parfois quelques suggestions à ce sujet, mais, en général, elles n'ap-portent aucun élément nouveau à la controverse. — On nous a soumis récemment plusieurs argu-ments en faveur de l'immortalité de droit : — Pie IX, dit-on, affirme (Bulle *Ineffabilis*) que Marie a triomphé pleinement de Satan. Son triomphe, ajoute-t-on, n'eût pas été complet si son corps avait subi la mort, châtiment du péché. L'argument ainsi présenté n'a de valeur absolument démonstrative que dans le cas où la mort de Marie aurait été la suite du péché. Or, même dans l'état d'innocence — nous l'avons rappelé à propos d'une tout autre question — l'immortalité n'était pas absolue, mais conditionnelle, et S. Thomas laisse entendre que cette immortalité, en tant que due au fruit de l'ar-bre de vie, pouvait n'être que pour un temps dé-terminé (*Ami*, 1953, p. 29). N'oublions pas, en effet, que la mort est, en soi, naturelle à l'homme. Même soumise à cette loi naturelle de la mort, la Vierge Marie aurait pleinement triomphé de Satan en tout ce qui concerne le péché. — On conçoit difficile-ment ajoute le même correspondant, faisant allu-sion à un article de l'*Ami* (26 juin 1952, p. 410), que la Vierge soit « morte d'amour ». L'explication n'est pas de nous, mais de S. François de Sales, exposant avec sa délicatesse habituelle comment on peut mourir *dans* l'amour de Dieu, c'est le sort de ceux qui meurent en état de grâce, ou *pour* l'amour de Dieu, c'est la mort des martyrs, ou enfin *d'a*-mour, et ce fut, dit le saint, le privilège de Marie. — Nous avions d'ailleurs, très objectivement, et avec bienveillance, rapporté l'opinion exprimée par notre correspondant dans une petite revue cana-dienne (1952, p. 771).

Contre la thèse de l'immortalité (de droit et de fait) de la Sainte Vierge, il faut signaler une étude très serrée, publiée dans *Estudios Marianos* de Madrid par le R. P. Francisco de P. Sola, S. J. (1952, p. 125-156). Pour cet auteur, la doctrine de la mort de Marie est englobée dans celle de sa glori-fication : la mort est partie essentielle de la doc-trine assomptionniste et si le Pape a voulu sim-plement définir la glorification de Marie, abstraction faite de sa mort, il n'en laisse pas moins entendre que la doctrine de la mort de Marie n'est plus une opinion libre et qu'il serait téméraire d'en douter. (*La Muerte de la Santissima Virgen en la Consti-tucion « Munificentissimus Deus*, p. 156) [6].

A. Michel.

Nous ne pouvons en terminant que signaler quelques articles intéressants des *Ephemerides : De Immaculato*

[5] La question de l'immortalité de Marie a été étudiée dans l'*Ami*, 1949, p. 727-729 ; 1950, p. 609 ; 1951, p. 118, 562 ; 1952, p. 161, 409, 770.

[6] Le fascicule 2-3 des *Ephemerides* renferme (p. 247-281) un article assez vif du R. P. Emilio Sauras, O. P., intitulé *Teologia de la muerte de la Virgen*. Notre con-naissance — très imparfaite — de la langue espagnole ne nous permet que de le signaler.

Corde B. M. V. (N. Garcia Garcès) ; — *Sentido mariologico del Cantar de los Cantares* (Le Cantique des Cantiques a-t-il une signification mariale ?). (Conclusion d'une étude commencée en 1951, p. 437-438, et continuée en 1952, p. 25-42, par le P. Alfonso Rivera) ; — *Quanta polleat auctoritate S. Bernardus in doctrina de mediatione B. M. Virginis declaranda* (p. 325-350).

Ajoutons que l'Université catholique de Washington a édité, en l'honneur de la Vierge Marie, sous la direction de Mgr Fenton, un recueil d'études mariales, *In praise of our Blessed Mother*. Mgr Fenton nous a fait le grand honneur d'y reproduire un article qu'il avait fait traduire en anglais pour *The American Ecclesiastical Review*.

A. M.

JEUNE EUCHARISTIQUE

Nouvelles réponses

(Voir *Ami* du 16 avril et du 21 mai 1953)

33e Q. — Comment faut-il entendre l'expression « un jour par semaine » (*die uno in hebdomada*), à propos des autorisations que peuvent donner les Ordinaires pour la célébration des « messes du soir » (*Instruction*, n. 12, *e*) ? L'évêque a-t-il épuisé ses pouvoirs quand il a autorisé la messe *un jour* (en plus des autres précédemment énumérés) dans une paroisse (ou dans plusieurs) d'un lieu ou du diocèse ? Ou bien peut-il permettre une messe dans une paroisse tel jour, une messe dans une autre paroisse un autre jour, etc... ?

R. — 1° En ce qui concerne les messes du soir, les pouvoirs d'autorisation accordés à l'Ordinaire sont soumis à une double limitation : *a*) d'abord à une condition *préalable*, qui doit toujours être réalisée, à savoir « si les circonstances l'exigent absolument » (*si rerum adjuncta id necessario postulant*, dit la Constitution) ; « si le bien de certaines catégories de personnes le réclame », ajoute l'Instruction (n. 12 *e*) ; *b*) de plus les *jours* énumérés par le Saint-Office le sont de façon exhaustive (*taxative*) ; il ne peut en ajouter d'autres.

2° Cependant quand l'Instruction autorise « *un jour* par semaine » (au choix de l'Ordinaire), sans plus de précision, il ne semble pas douteux que l'évêque ne puisse, au jour de son choix, autoriser la messe du soir non seulement dans une église, mais encore dans *toutes* les églises soit d'une localité, soit même de son diocèse si le bien d'une catégorie de fidèles l'exigeait (par ex. dans toutes les paroisses une « journée des enfants », ou « des travailleurs », se terminant par une messe).

Mais rien n'empêche l'Ordinaire de désigner telle église pour une messe du soir en faveur des étudiants, une autre église un autre jour pour une messe des commerçants, etc... De telle sorte que, dans les grandes agglomérations, il ne serait pas impossible qu'il y ait à peu près chaque soir célébration d'une ou même de plusieurs messes (car on pourrait supposer le même jour deux messes, dans des quartiers différents, pour les commerçants) [10], à condition toujours que le bien commun des fidèles l'exige.

[10] Cfr. *La nouvelle discipline des messes du soir*, par M. Noirot, dans *Paroisse et Liturgie* (Bruges), mai 1953, p. 198.

34e Q. — Depuis la promulgation de la Constitution *Christus Dominus*, ne pourrait-on pas solliciter de l'Ordinaire la permission de célébrer, au moins une fois par semaine, une messe dans la soirée (après 16 heures), à l'occasion d'un *mariage* ou d'un *enterrement*, qui n'aurait pu avoir lieu dans la matinée ?

R. — 1° Il ne nous appartient pas de poser des limites aux libéralités des Ordinaires en une matière où les documents du Saint-Siège leur font pleinement confiance. Mais il est de notre rôle de ne pas encourager de la part du clergé des demandes inconsidérées, qui ne sauraient recevoir de réponse favorable.

Or il ressort clairement des textes de la discipline nouvelle que ces messes du soir ne peuvent être autorisées qu'en vertu des exigences du *bien commun* (soit général, soit au moins d'une classe déterminée de personnes).

2° Pour les mariages et enterrements, nous ne voyons pas que *normalement* soient réalisées ces exigences du « bien commun ». Il s'agit au contraire, dans la plupart des cas, du bien *particulier* d'une famille, d'un foyer.

a) En ce qui concerne les *funérailles* spécialement, la célébration de la messe n'est nullement postulée par la liturgie, encore qu'elle soit recommandée et éminemment profitable à l'âme du défunt. Mais ce n'est pas là une raison de « bien commun ».

b) Pour le mariage, au contraire, on peut dire que la messe fait normalement partie intégrante du rite nuptial, en raison de la *benedictio solemnis nuptiarum*, qui ne peut être donnée (sauf indults) en dehors de la messe. Sans doute, les époux empêchés de se marier dans la matinée peuvent se présenter à une messe le lendemain ou même beaucoup plus tard, pour recevoir cette bénédiction. Mais l'expérience montre que bien peu de conjoints usent de cette possibilité... Quoi qu'il en soit, il apparaît que *bien rarement* se rencontreront les deux conditions exigées par l'Instruction : la *nécessité* imposée par les circonstance (*si adjuncta id necessario exigunt*) et d'autre part le *bien commun* d'une certaine classe de personnes.

3° Si cependant, dans des conjonctures exceptionnelles et extraordinaires, le bien commun (soit général, soit d'une catégorie de personnes) était vraiment lié à la célébration d'une messe de *funérailles* ou de *mariage* dans la soirée (v. g. reconnaissance de toute une paroisse ou d'une corporation à l'égard d'un bienfaiteur insigne, d'un fondateur ou d'un chef ; hommage filial de tout un peuple ou d'une classe ou groupement à un prélat ou à un pasteur défunt, à un homme d'Etat ou à un militant d'action catholique, etc. ; de même un mariage qui consoliderait la paix publique ou symboliserait une pacification sociale, etc.), — on ne saurait blâmer le pasteur qui soumettrait le cas à son Ordinaire, lorsqu'il n'y a pas de possibilité de placer cette manifestation dans la matinée. Et l'Ordinaire n'outrepasserait pas ses pouvoirs en donnant une réponse favorable, *surtout* si un refus était de nature à provoquer des murmures et un certain scandale (raison de bien commun).

Une simple remarque d'ordre *pastoral*, spécialement s'il s'agit d'un mariage : avant de solliciter une messe du soir, même dans un cas extraordi-

naire, le curé agira prudemment en s'assurant au préalable que le repas de noces *ne précédera pas* immédiatement la cérémonie religieuse de l'après-midi (ainsi qu'il arrive parfois). Sinon le souci de la décence conseillera de ne pas introduire la célébration de la messe dans la cérémonie [1].

NOTE FINALE

Nous arrêterons ici — du moins pour le moment — ces éclaircissements, dont la matière nous a été fournie par la copieuse correspondance de nos lecteurs. Nous pensons avoir, sous une forme ou sous une autre, résolu l'essentiel de leurs doutes et donné une satisfaction, au moins provisoire, à leur légitime curiosité.

Un point important (et « crucial », avons-nous dit ailleurs) — sur lequel peu de remarques nous ont été faites — reste à éclaircir : c'est l'interprétation du fameux n° 13 de l'Instruction du St-Office. Dans notre commentaire relatif aux « Messes du soir », nous nous sommes attaché provisoirement au texte de la *Constitution*, sans méconnaître pour autant (nous l'avons dit) le caractère légal, et donc obligatoire de l'Instruction. Mais une loi doit être claire, surtout lorsqu'elle est destinée à être mise en pratique par *tous les fidèles* (lesquels n'ont pas *in casu* l'obligation de consulter un confesseur) ; sinon, elle met à la torture les âmes droites et scrupuleuses et ouvre le champ libre aux consciences laxes. Or, les commentaires qui nous sont parvenus depuis deux mois indiquent *trois manières* d'entendre la loi, soit en ce qui concerne le *nombre* des repas permis dans la journée et leur *qualité*, soit en ce qui concerne l'usage des liqueurs alcooliques. A prendre les termes au sens le plus strict, on risque de rendre la loi fort peu applicable, spécialement pour les catégories de fidèles auxquels elle est destinée (ouvriers d'industrie ou des ports, pèlerins et congressistes venus de loin).

Nous souhaitons donc, plus que jamais, un éclaircissement autorisé du législateur sur ce point. Cette interprétation authentique pourra peut-être se faire attendre quelque temps, afin de permettre l'expérimentation (nous pourrions dire le « rodage ») d'une discipline encore nouvelle pour la majorité du peuple chrétien [2].

On prendra garde d'ailleurs de juger des réactions de l'univers catholique, d'après celles de la France ou des nations qui jouissaient antérieurement de privilèges souvent plus larges. De plusieurs diocèses de France on nous signale une diminution du nombre des communions, les fidèles étant déroutés par le changement et les exigences nouvelles, non moins que par la variété des interprétations [3].

Dans sa haute sagesse, le Saint-Siège informé par les Ordinaires responsables de l'application de la loi, saura en modeler les modalités pour le plus grand bien de l'ensemble. Sans doute, il lui serait loisible de pourvoir à certaines situations particulières ou locales par voie d'indults. Mais la multiplication de ceux-ci irait directement à l'encontre de l'unification disciplinaire voulue par le Siège Apostolique.

L'*Ami* attendra avec soumission ses directives et docilement les fera connaître à ses lecteurs.

A. BRIDE.

[1] Il y aura *en outre* à envisager l'hypothèse ou cette messe de mariage comporterait la *communion* des invités. Si le repas nuptial a *précédé*, sera-t-on bien sûr que les conditions d'abstention d'alcool ou de liqueurs sont réalisées ? ? ?

[2] C'est exactement la conclusion du P. Hürth (déjà cité) à la fin de son Commentaire (*Periodica*, p. 86). Après avoir mentionné la « possibilité ou la nécessité » de recourir au Saint-Siège pour l'obtention de dispenses particulières, il termine ainsi : « *Rien n'empêche que, même pour la discipline récemment introduite au sujet du jeûne eucharistique, le Saint-Siège ne donne des interprétations ou n'introduise des modifications dont la mise en œuvre de la loi et l'expérience de la vie auront démontré la nécessité ou l'opportunité.* »

[3] Dans le *bref* commenaire que nous avions donné dans le Supplément à la *Semaine Religieuse de Lyon* (21 février 1953) nous avions écrit :

« Dans le repas qui précède (on peut en prévoir plusieurs, lorsque par exemple, la messe a lieu tard dans la veillée) et qui doit se terminer trois heures avant la célébration (ou la communion), on peut prendre, en quantité modérée, les boissons (même alcooliques) habituellement en usage (vin, bière, cidre, etc.), mais pas de liqueurs. Quant aux boissons qu'il est permis de prendre en dehors de ce repas (ou des repas) — et jusqu'à une heure avant la célébration (ou la communion) — il faut en exclure toute boisson alcoolique. »

Cette interprétation « moyenne », calquée sur l'Instruction, pourrait servir de norme *pratique*, jusqu'à décision contraire.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai reçu des Etats-Unis d'Amérique 10 dollars pour dire *des messes* (sans plus de précision) pour le repos de l'âme d'une paroissienne décédée.

Dois-je célébrer ces messes au taux diocésain (200 fr.) ou au taux en vigueur aux U.S.A., c'est-à-dire d'un dollar par honoraire ?

R. — La réponse à cette question est fournie par le canon 830 : « Si quelqu'un offre une certaine somme pour l'application d'intention de messes, *sans indiquer le nombre* de messes à célébrer, ce nombre sera calculé *suivant l'honoraire* en usage dans le lieu où demeure l'offrant *à moins qu'*on ne puisse légitimement présumer qu'il ait eu une intention différente. »

Dans le cas présent — tel qu'il nous est présenté par notre consultant — nous n'entrevoyons aucun élément qui nous permette de supposer que l'offrant a fait choix de tel diocèse de France pour y faire célébrer ses messes, *précisément parce que* les honoraires s'y trouvaient fixés à un taux moindre. Il apparaît au contraire que la paroisse a été choisie parce que la défunte en faisait partie et que probablement ses funérailles y avaient été célébrées. En conséquence, le nombre des messes n'ayant pas été déterminé, ni de fait ni d'intention (l'offrant n'y a sans doute même pas pensé ; du moins nous n'en avons aucun indice), il n'y a qu'à s'en tenir aux dispositions du canon 830 et

calculer le nombre de messes *comme si* elles devaient être célébrées aux U.S.A., c'est-à-dire sur la base d'un dollar.

La même règle serait applicable si les honoraires provenaient d'un autre pays à change fort (Suisse, Canada, Brésil, etc.). Et il n'y a pas d'autre norme à suivre lorsque les honoraires sont échangés entre diocèses dont les tarifs sont différents : on se conformera au taux en vigueur dans le diocèse d'origine (soit que la différence *favorise* ou *défavorise* [1] le célébrant) sauf expression d'une volonté contraire de la part de l'offrant, ou présomption légitime d'une intention différente chez lui [2].

On notera que c'est seulement le Code qui a établi cette manière de déterminer le nombre des messes. Auparavant et en vertu d'une réponse de la S. C. du Concile datant de 1625, c'était l'Ordinaire qui fixait le nombre des messes à dire, selon le tarif en usage, lorsque l'offrant n'avait pas lui-même fait cette détermination. Mais la difficulté était précisément de savoir *quel Ordinaire* trancherait la question. En établissant une règle uniforme, valable pour tous les lieux et pour tous les cas, le canon 830 a mis fin à de nombreuses hésitations et anxiétés. Il a aussi, dans une large mesure, découragé ces transferts d'honoraires d'un diocèse à un autre (lorsque les tarifs sont différents) sous prétexte d'obtenir « un plus grand nombre de messes » là où les taux sont moins élevés. Ces manipulations, encore qu'elles ne méritent pas le nom de trafic, ont quelque chose d'inconvenant et manifestent des préoccupations quelque peu sordides ; elles s'éloignent tout à fait du sens et du but de l'honoraire, qui est d'abord la subsistance du clergé.

A. Bride.

Q. — Peut-on administrer le baptême dans la nuit de la Vigile pascale, là où on ne bénit pas les fonts baptismaux ?

R. — Telle qu'elle est posée, la question peut avoir deux sens :

1. — Il y a dans l'église ou l'oratoire public où se fait la célébration de la Vigile, des fonts baptismaux. En ce cas, la réponse est claire : il *faut* bénir l'eau baptismale (en toute hypothèse), *surtout* si l'on a un ou plusieurs baptêmes à administrer.

2. — On ne bénit pas l'eau baptismale, parce que l'église ou l'oratoire ne possède pas de fonts baptismaux (elle n'a pas le *jus fontis*, can. 774-775). En ce cas, on ne peut y administrer le baptême solennel, sans une permission de l'Ordinaire (can. 773). En octroyant cette permission, c'est une sorte de *jus fontis* provisoire (*pro hac vice*) que l'évêque accorde, comme le canon 774, § 2 lui en reconnaît le pouvoir, lorsqu'il y a une cause raisonnable.

Mais alors, il nous semblerait tout aussi logique et convenable de demander *en même temps* à l'Ordinaire la permission de bénir l'*eau baptismale* qui servira à administrer le sacrement. Ainsi pourrait être accompli le rit solennel complet, tout rempli de symbolisme et d'enseignements pour les néophytes et les fidèles.

A. B.

Q. — A-t-on le droit d'acheter, ou même de devenir actionnaire, dans des sociétés d'alimentation communistes ?

R. — Les bénéfices réalisés par les sociétés d'alimentation et coopératives communistes servent en partie à financer la propagande communiste. Le client de ces magasins coopère donc à cette propagande et favorise ainsi en quelque manière le parti communiste. Or, c'est chose mauvaise que de favoriser le parti communiste, « car le communisme est matérialiste et anti-chrétien ; bien que les dirigeants communistes déclarent parfois en paroles qu'ils n'attaquent pas la religion, ils se montrent en fait, soit par leur doctrine, soit par leurs actes hostiles à Dieu, à la religion et à l'Eglise du Christ. » (Décret du St-Office, 28 juin 1949).

L'acte du client qui achète dans une coopérative communiste est donc un acte de coopération à une chose mauvaise. Il faut l'apprécier d'après les règles morales de la coopération.

Lorsque l'agent approuve la malice de l'activité d'autrui, à laquelle il participe par un acte physique et positif, il y a coopération formelle. Celle-ci n'est jamais permise, car elle est un acte moralement mauvais et directement coupable, comme l'est nécessairement toute approbation ou toute intention contraire aux lois de la morale.

La coopération matérielle est une participation effective, soit immédiate (on concourt à l'action mauvaise), soit médiate (on concourt à ce qui prépare l'action mauvaise), à un acte mauvais posé par le prochain, mais sans approuver la malice de l'acte. La coopération matérielle n'est pas nécessairement coupable. L'application des principes du volontaire indirect permet de reconnaître si tel cas de coopération matérielle est licite. D'où la règle suivante : pour qu'une coopération matérielle puisse être licite, il faut que l'agent ait, pour poser son acte de coopération, une raison proportionnellement grave. Pratiquement, la coopération matérielle est licite lorsque l'effet bon qui résulte de l'acte de coopération compense l'effet mauvais produit par l'activité de l'agent principal.

Par conséquent, le client qui fait habituellement ses achats dans une coopérative communiste et agit ainsi pour aider la propagande communiste et favoriser le communisme en lui apportant une aide pécuniaire, est un coopérateur formel et pose un acte moralement mauvais : ce qui n'est jamais permis.

Celui qui est client de cette coopérative uniquement pour réaliser des économies est un coopérateur matériel. Mais il ne peut faire cela que s'il a un motif proportionnellement grave, de manière

[1] Il va de soi que si un offrant *impose* au célébrant un taux défavorable (c'est-à-dire inférieur au tarif en vigueur dans le diocèse où la messe sera célébrée), le prêtre est toujours libre de ne pas accepter l'envoi expédié d'ailleurs. Mais s'il l'a accepté sciemment et librement, il est tenu à la célébration.

[2] Cette « présomption » pourra jouer dans les *deux sens : a)* soit en faveur du tarif du diocèse de destination (et non d'origine), même s'il est *moindre ;* il existera alors des indices faisant croire que l'offrant a eu recours à ce moyen pour faire célébrer un *plus grand nombre de messes ; b)* soit dans le sens d'une libéralité en faveur du célébrant.

que l'effet bon obtenu (économies) compense l'effet mauvais (le mal produit par la propagande communiste).

Or, l'effet bon obtenu par cette coopération (économies) ne compense pas l'effet mauvais : le soutien donné à une cause mauvaise et probablement aussi le scandale. Le mal qu'est la propagande communiste est sans proportion avec le bien que constituent les économies réalisées par un individu ou une famille. Comment un gain individuel d'ordre temporel pourrait-il contrebalancer le mal social fait par la propagande communiste qu'on a alimentée ?

Etre client régulier d'une coopérative communiste, à part de rares exceptions motivées par des raisons majeures, n'est donc pas permis. A plus forte raison, être actionnaire de cette société.

E. G.

Q. — N'existe-t-il pas en France, une préface de la messe faisant allusion aux sacrilèges et profanations commis envers la Sainte Eucharistie pendant la Révolution ? Je vous serais très reconnaissant si vous pouviez me renseigner sur ce point.

R. — Je n'ai pas connaissance d'une telle préface. Par contre, certains diocèses ont une préface propre en l'honneur du Saint Sacrement ; quelques-uns en ont deux : une pour le Jeudi Saint, l'autre pour la fête et les messes du Saint Sacrement. Ces préfaces sont *antérieures* à la Révolution française et celle du Jeudi Saint se disait aussi, autrefois, à une messe votive « *pro reparatione injuriarum illatarum Christo in SS. Eucharistiæ Sacramento* » que l'on trouve dans les missels des liturgies gallicanes du XVIII^e s., v. g. le *Missale ad usum provinciæ Viennensis* de Le Franc de Pompignan. Dans ce missel, édité en *1784* (j'ai cette édition sous les yeux) se trouve la préface suivante à dire « Feria V in Cœna Domini, et in missis votivis de Sanctissimo Sacramento, et pro reparatione injuriarum illatarum Christo in SS. Eucharistiæ sacramento » :

Vere dignum et justum est, æquum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus, per Christum Dominum nostrum, verum æternumque Pontificem, et solum sine peccati macula sacerdotem : qui in novissima cœna formam sacrificii perennis instituens, sacerdos et victima semetipsum obtulit et præcepit offerri : cujus carne pro nobis immolata dum pascimur, roboramur, et fuso sanguine dum potamur, abluimur. Et ideo, cum Angelis et Archangelis... »

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Collection « Fils de Lumière » : 1. H. HOLSTEIN et A. BOULANGE. — **Jésus-Christ Dieu fait Homme** (Cl. de Sixième-Cinquième), 160 p., 265 fr.
2. A. RAVIER et A. GERENTET DE SALUNEAUX. — **Jésus-Christ vivant dans l'Eglise.** (Cl. de Cinquième), 184 p., 305 fr.
3. J. LACROIX et E. D'ONCIEU. — **Sacrements du Christ-Jésus.** (Cl. de Quatrième), 200 p., 325 fr.
4. R. de PREMOREL. — **Jésus-Christ notre Guide.** (Cl. de Troisième), 208 p., 325 fr.
5. **Jésus-Christ notre Guide.** (Edition pour jeunes filles), 212 p., 340 fr.
6. G. HOLSTEIN et D. BOUMARD. — **L'Eglise Corps vivant du Christ** (Cl. de Seconde), 216 p., 325 fr. — Vol. in-8, Paris, J. de Gigord, 1953. **Directoires** : VI^e fasc. de 22 p., 60 fr. ; — V^e, 30 p., 70 fr. ; — IV^e, 32 p., 115 ; — Classe de Philosophie, 64 p., 150 fr.

Cette collection, rédigée par des Pères Jésuites, est en cours de parution depuis plusieurs années. Deux volumes (ceux de Sixième et de Quatrième) ont été revus. Tous sont illustrés. Chaque chapitre se termine par des indications de travaux pratiques adaptés au développement des élèves. L'ensemble est inspiré du même esprit et des mêmes méthodes : souci du concret, clarté, exactitude doctrinale. Mais on peut très bien à l'occasion utiliser ces volumes séparément et en dehors des collèges. Ceux de Première et de Philosophie sont en préparation.

1. — Fait transition entre le catéchisme national et l'enseignement plus approfondi : rappelle les grands faits bibliques bien connus des enfants, mais centrés sur le Christ et liés aux époques de l'année liturgique.

2. — N'est autre que l'histoire de l'Eglise depuis sa fondation jusqu'au XX^e siècle. Sujet neuf et attrayant pour des élèves de cet âge.

3. — Expose les sacrements, en général et en particulier, en se référant le plus possible, selon une méthode qui tend à se répandre, à l'Histoire sainte, notamment à l'Exode.

4. — Contient la morale chrétienne adaptée à des adolescents de 15 ans et traite de la destinée, de la conscience, de la prière, du péché, des devoirs d'état, etc...

5. — La doctrine est la même que dans le volume précédent, mais les exemples, les citations, les applications sont, quand il y a lieu, adaptés aux adolescentes.

6. — Après un rappel de l'origine historique de l'Eglise, celle-ci est d'abord présentée sous l'analogie d'un « Corps vivant » unifié, organisé, progressant, agissant ; puis sous celle du « Corps vivant du Christ », apostolique et saint.

Les DIRECTOIRES ont été refondus. Chaque classe doit avoir le sien. Ils contiennent un « portrait psychologique » de l'élève de la classe, des indications sur l'esprit qui doit guider le professeur ainsi que sur l'utilisation pratique du manuel, et une bibliographie élémentaire. Ils rendront de précieux services.

J. COLOMB, P. S. S. — **La doctrine de Vie au catéchisme. T. I, Vie nouvelle et nouveau Royaume.** — In-8 de 236 p., 360 fr. — Paris, Desclée, 1953.

La trilogie du même auteur intitulée *Aux sources du catéchisme* présentait la doctrine chrétienne sous une forme historique et liturgique. Elle pouvait servir à expliquer le tome 2 du *Catéchisme progressif*. Le présent volume inaugure une autre trilogie de forme synthétique ; il peut servir de livre du Maître du 3^e tome du Catéchisme.

Les centres d'orientation sont les suivants : *l'âme et Dieu* (nature de l'âme, existence et attributs de Dieu), *la nouvelle naissance* (nos maux consécutifs au péché originel sont guéris par les mystères de l'Incarnation, de la Rédemption et de la Trinité qui habite en nous), *le nouveau Royaume* (l'Eglise). Le plan de chaque chapitre rappelle celui des *Sources* : Idée essentielle, schéma éléments de méthodes actives, développe-

ment. Souvent des notes théologiques approfondissent et précisent le sujet. Le tout est précédé d'une préface de 27 pages où l'A. insiste sur la nécessité de donner une doctrine de vie et non seulement un enseignement intellectuel et imaginatif.

Ce volume se distingue de beaucoup d'autres du même genre par sa valeur doctrinale et pédagogique. Tous les catéchistes, même ceux qui ne connaissent pas les précédents ouvrages de l'A, y trouveront leur profit. — Une remarque : la manière de présenter la création (p. 89, a, 93, 2°) nous semble sacrifier un peu trop l'analogie de proportion.

Abbé Charles MULLER. — **Aux sources de la Vie Divine par l'Eucharistie et la Pénitence.** — Broch. de 54 p., 50 fr. — Nantes, Imprimerie nantaise, 1953.

Résumé exact de la doctrine catholique sur l'Eucharistie et la Pénitence, qui se distingue par la clarté logique (le tout est divisé en paragraphes numérotés) et un souci constant du concret au moyen de comparaisons et d'applications pratiques. Ecrit pour des militants et militantes de l'Action Catholique générale, il peut servir aussi pour la prédication.

Deux détails : si le Corps du Christ peut tenir dans l'hostie, ce n'est pas parce qu' « il est affranchi de certaines conditions matérielles » en sa qualité de corps glorieux (p. 29) ; et il n'est pas très exact de dire que le prêtre, au confessionnal, « n'est pas un intermédiaire » entre le Christ et le fidèle (p. 44).

Chanoine Paul THONE. — **Voici ce Cœur...** — Broch. in-8 de 82 p., 180 fr. — Issoudun (Indre), Editions Dillen.

Dans cette brochure sont réunis 38 chapitres de deux pages chacun. Trente ont pour objet le Sacré-Cœur, et huit le Saint-Sacrement. Leur doctrine est très simple, et rehaussée par de nombreuses anecdotes empruntées à l'histoire profane ou à l'hagiographie. Ils conviennent très bien comme lectures ou méditations pour le mois de juin et l'octave du Saint-Sacrement.

Gérard VIATTE et divers collaborateurs — **Progrès et incertitudes de l'éducation nouvelle.** — In-12 de 216 p., 540 fr. — Paris, Presses universitaires de France, 1953.

Les auteurs de ce volume ne bornent pas leur examen aux « méthodes actives », comme pourrait le laisser croire le titre : ils l'étendent à l'état général de l'enseignement à notre époque. M^me^ DOUBLÉ énumère les améliorations qu'il faudrait apporter aux crèches et aux jardins d'enfants ; F. RUSSO critique sévèrement la surcharge des programmes et le mode d'enseignement des sciences ; le D^r^ LE MOAL rappelle les erreurs d'une éducation révolue et cite de nombreux exemples à l'appui ; Y. LAGRÉE et G. VIATTE se réservent les vues générales sur les principes de l'éducation nouvelle et leurs rapports avec la nature.

Ces points de vue divers convergent dans la recherche d'une formation saine, harmonieuse et raisonnablement progressive. Les éducateurs et les parents cultivés trouveront là matière à réflexion et d'excellentes suggestions.

Pierre LORSON. — **Défense de tuer.** — In-12 de 144 p., 250 fr. — Paris, Bonne Presse, 1953.

Cet ouvrage développe quatre idées : 1° l'Eglise a toujours eu une doctrine et une action en faveur de la paix, et c'est malgré elle que ses efforts ont souvent été vains. — 2° La guerre moderne est devenue une monstruosité insoupçonnée des théologiens du Moyen Age. — 3° Cette modification entraîne une révision de leur doctrine sur la paix. Actuellement il faut dire que la guerre offensive, préventive, ou libératrice est immorale, et que la guerre défensive elle-même n'est légitime que si elle n'entraîne pas plus de mal que de bien. Les conflits armés doivent être remplacés par un arbitrage doté de moyens d'action efficaces, ce qui entraîne nécessairement une amputation consentie des souverainetés nationales. — 4° Les moyens individuels de travailler pour la paix sont variés : se former une conscience pacifique et charitable, renoncer à ses préjugés, participer aux mouvements authentiques en faveur de la paix, héberger des réfugiés anciens ennemis, prier, étudier, favoriser la presse orientée dans ce sens, etc.

Ces pages sont denses, pondérées, documentées ; elles se réfèrent à l'enseignement de Pie XII et de plusieurs théologiens modernes.

Madeleine OCHSE. — **La nouvelle querelle des Images.** Préface de Daniel-Rops. — In-8 de 144 p., 250 fr. — Paris, Bonne Presse, 1952.

La plus grande partie de ces pages contient une brève histoire de l'art chrétien destinée à faire comprendre l'origine et le sens des discussions actuelles sur ce sujet. L'auteur y montre notamment que le renouveau moderne d'art sacré s'est amorcé dès le début du vingtième siècle, qu'il a pris un essor sérieux à partir de 1920, et que la crise actuelle, « qui remonte à trois ou quatre ans, a été créée, artificiellement, par un groupe d'hommes, clercs, laïques et artistes » (p. 97). Cette crise ressemble par bien des côtés à celles des siècles écoulés ; mais le fait « absolument nouveau », c'est « l'introduction officielle des areligieux officiels dans l'enceinte du sanctuaire, accompagnée d'une intimidation des artistes croyants auxquels on inocule, non pas une humilité salutaire, mais un dangereux complexe d'infériorité » (p. 21).

Ce petit livre modéré, soucieux des directives hiérarchiques, agréable à lire, orné d'une dizaine d'illustrations expressives, intéressera et instruira le grand public un peu cultivé.

M. DURAND. — **Guides vivants sur nos routes.** — In-8 de 124 p., 360 fr. — Paris, Téqui, 1953.

Ces onze sermons, prêchés à Trouville l'été 1952 par le Supérieur des Missionnaires diocésains, font connaître la sainteté catholique telle qu'elle a été vécue par S. Etienne Premier Martyr, S. Vincent de Paul, S. Ignace de Loyola, S. J.-B. Vianney, Ste Jeanne de Chantal, S. Louis, roi de France, Ste Thérèse de Lisieux, Ste Bernadette Soubirous, Ste Maria Goretti, Notre-Dame de l'Assomption. L'A. a su condenser en quelques pages l'essentiel de la physionomie et des actions de chaque saint, et en dégager la leçon pratique. Ce petit livre plaira à tout le monde, même aux milieux mondains. Souhaitons simplement, pour l'édition suivante, une bibliographie sommaire.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 26 maii 1953

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)